Philosophie und Leben

3. JAHRGANG + 8. HEFT + AUGUST 1927

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Betrachtungen über Schicksal und Sendung des Genius

(Fortsetzung des Aufsatzes aus Heft 3 u. 6)

Von * * *

3. Eros.

Mag sein, daß unsere Gegenwart, befangen genug, erotische Quellen als alleinigen Ursprung geistigen Werkes anspricht. Befangen vielleicht gerade deswegen, weil man die erotischen Spannungen und Entladungen ohne weiteres als das wesentliche und vorzügliche Ereignis überschätzt, während man in der geistigen Leistung die abgeleitete und notfalls entbehrliche Nebensache zu sehen gestimmt ist. Daß aber die Flamme des Genius nicht eben über unfragwürdiger erotischer Neigung aufsprüht, sollte man sich deswegen noch nicht verhehlen. Unbefangen genug sehen primitive Stämme und frühe Kulturen diesen gefährlichen Sachverhalt.

Niemals erscheinen Magier, Medizinmänner, Feldherrn, Sänger und Bildner — niemals erscheinen sie ihren Stämmen, ihren Bünden als Väter des Volkes. Unter den Königen sind die genialen Tyrannen und Usurpatoren entweder große Haremsbesitzer und so meist gleichgültig gegen die einzelne Frau und ihr Liebeslos, meist wahllos in gelegentlicher Wallung; oder sie sind gefühlskalt und weibentfremdet, ohne deswegen auf Mönchstugend zu pochen. Belisar und Tilly berühren aus verschiedenen Gründen das Weib nicht, ohne daß man versucht wäre, sie darum keusch zu nennen. Ihre soldatischen Vorzüge, die Gewohnheit des unbeirrten Blickes, der unerregten Schlagfertigkeit verdanken sie irgendwie dieser kalten Enthaltsamkeit mit. Häufig drängt sich die ganze Liebeskraft dieser geborenen Krieger und politischen Unternehmer in ein schier sentimentales Jugendliebeserlebnis; hernach ist diese Angelegenheit für sie erledigt. Undeutlich ist dem so bei Friedrich von Preußen, ausgeprägt bei Cecil Rhodes und dem großen Napoleon. Man vergleiche nur die frühe Zärtlichkeit zu Josephine und das spätere „Roustan, une femme!" Überschwengliche Ausschweifung ebenso wie kühle Enthaltung verbannen notwendig aus dem engen sozialen Gefüge der Sippen und Stämme. Ja bei solchen gleichermaßen Bevorzugten und Ausgestoßenen vergißt sich Her-

kunft und Blutsverwandtschaft. Bald erscheinen solche geistigen Bann- und Zwingherren als dämonischen Ursprungs aus nichtirdischen Abgründen, als Urheber ihrer selbst, wie sie ihres Werkes alleinige Urheber scheinen. Im Kreise der magischen Weltauffassung braucht der auf dämonischen Machtgewinn und faszinierende Kraftausspendung gerichtete Kult stets sowohl aszetische wie lingamische Riten. Den magischen Menschen dünken alle Kräfte dieser Erde Fluiden, die sich sammeln und verströmen, die man sammeln und verströmen kann. Wer sich geschlechtlich enthält, atmet nach dieser Meinung die Weltkraft in sich ein und speichert sie. Im dionysischen Taumel der Kybelekulte (Moloch-, Baalkulte) wird segnende Fruchtbarkeit ausgeatmet über die Erde. Wie man diese Dinge auch deute und werte, soviel ist hier hellängig gesehen, daß der magische Genius, Weise und Beschwörer, nicht der berufene Vater ist.

In durchaus zuverlässiger Würdigung dieser tragischen Schwierigkeiten suchte der schöpferische Mensch des Mittelalters Einsamkeit im Kloster. Vergebens dagegen die aufklärerische Deklamation, daß so die führenden Geister der Nation ihre Nachkommenschaft vorenthalten hätten. Seit wann denn wäre ein Genius des Genius Sohn, seit wann eines Genius Sohn wiederum Genius? Allzufrüh und aus Schicksal undankbar löst sich oft genug der Genius von seinem Erzeuger. Wie Narzissus in sein harmonisches Bild verstarrt, bleibt der schöpferische Mensch seiner Lebtage kindhaft. Wie vermöchte er sonst auch sein hohes Spiel zu — spielen?

Mancher, der vom intimen Leben des Genius anderes erfährt, als er sich von einer solchen „Lichtgestalt" erwartet hatte, wird geneigt sein, enttäuscht sich abzuwenden, zu verwerfen, zu richten. Tiefer ist der Sturz, grausamer die Verstrickung, widriger das Gefängnis, in das hohe Geister stürzen; bedrückender ist das alles, als ein Unangefochtener es vermuten kann. Es ist auch nirgend gesagt, daß über diesen erlesenen Menschen nicht klare Norm und Richtschwert schwebe, aber niemals vergesse der Bürger gegenüber den Unbürgerlichsten aller, daß nicht er hier zum Richter berufen ist. Verantwortlich ist der Genius der Weltgeschichte, an der er mitwirkt, und in deren Gewirk er wiederum rätselhaft verstrickt ist. Verantwortlich ist er der Vorsehung, welche allein ihm seinen Platz am Wendepunkte großen Geschehens anweist, und welche allein weiß, was sie mit ihm will, und was er für sie dulden soll.

Alle geschichtliche Erfahrung zeigt uns im Genius den asozialen Menschen. Außerhalb der Sippe lebt er in einer Verbannung und hinausgeschleudert aus der Mitte ihrer Sittlichkeit. Überall sagt es die Natur in ihrer brutalen, aber immer aufrichtigen Sprache, daß dies Geschöpf nicht zur Familie berufen ist; sie kann nicht verhindern, daß der Genius sich wider dies ihr Gesetz empört, aber sie kann es rächen. Physiologisch ist der Genius ein Ende, ein Geschöpf, das bei seinem Überschuß an Groß-

hirnrinde gerade eben noch geboren werden kann und gerade eben sich am Leben erhalten kann. Dieser sei kein Anfang, dieser sei nicht Vater, das ist der unbezweifelbare Wille der Natur. Sie kann dies Gesetz ihrem vollendetsten Kinde nicht als ethische Formel mitgeben, so drückt sie sich anders aus. Sie läßt die Kinder des Genius entarten und verkümmern. Wo der Genius wider den heiligen Sinn des Geschehens Kinder zeugt, da gehen sie benachteiligt zugrunde. Die Geschichte ist voll von Beispielen dafür und äußerst arm an Gegenbeispielen. Goethes instinktive Ehescheu ist aus diesem Punkte zu verstehen, ebenso wie das Junggesellentum fast aller großen Philosophen. Niemals finden wir im erotischen Leben des Genius das Maß, immer von Natur ein Zuviel oder auch ein Zuwenig. Die übergroße erotische Erregbarkeit vieler dichterischer Genien ist so bekannt, daß man diese nicht aufzuzählen braucht. Auch in primitiven Kulturen finden wir die Ausschweifungen der bacchischen Feste gerade für die Asozialen und daneben das entsagende Leben oder auch die Frigidität mancher Genien. Euripides hat ihnen in seinem Hippolytosdrama Gestalt gegeben, Grillparzer, Tilly, Cecil Rhodes, Friedrich Nietzsche gehören hierher. Die Natur verwirrt dem Genius die Triebsicherheit und dies nicht ohne Sinn. Er muß den Fuß an die Grenze der Menschlichkeit setzen können, er darf nicht in die Herd- und Heimininteressen der Sippenhaftigkeit verwickelt sein. Wie stünde er dem allen sonst als der gelassene Spiegel der Welt ungerührt und unerschüttert gegenüber? Damit er schauen könne, was Menschenwesen sei, muß er peinvoll zwischen den Geschlechtern schweben. Auch dem männlichsten Genius fehlt irgend etwas zum ganzen Manne. Selbst die Geratensten leiden darunter schmerzlich. Es ist kein Zufall, daß Sophokles nur in Frauenrollen auftreten konnte. Wollte die Natur den Genius schaffen, so mußte sie den Ton weicher nehmen, als dem Manne gut ist; denn der Genius ist der empfangende und der gebärende Geist. Deswegen wenden sich die Instinkte des gesunden und lebenstüchtigen Weibes vielleicht trotz scheuer Bewunderung jederzeit vom Genius ab. Es sind nur romantisch verstimmte, überspannt instinktunsichere Frauen, die den Genius begehren; das gesunde Weib will den Vater ihrer Kinder. Oder es sind jene Spielzeuge des Lebens, jene hilflosen und harmlosen und etwas unterbegabten kleinen Mädchen, die wir zu unserem Erstaunen so oft in der intimen Gemeinschaft mit dem Genius finden; siehe die römischen Elegien und das venetianische Tagebuch. Es ist dabei noch der günstige Fall, wenn es bei dieser Triebunsicherheit und Triebzersplitterung sein Bewenden hat; es ist dann nur soviel erwiesen, daß der Genius nicht einem einzelnen Weibe, sondern der Menschheit angehört. Es ist ihm eben verboten sich zu verschenken, und auch in seiner wildesten Leidenschaftlichkeit verschenkt er sich nicht. Seine Liebe ist eben die faustische, ist was ewig reizt und nie

erfüllt, ist was ewig erregt und nie beruhigt, so daß er von Begierde zum Genuß taumelt und im Genuß nach der Begierde verschmachtet.

Die noch deutlichere und brutalere Stilisierung ihres Gebotes, dieser sei kein Vater, vollbringt die Natur, wo sie die Triebe des genialen Menschen verkehrt. Man kann es sich unmöglich verbergen, und es ist auch gar kein Zufall, daß mit die allergrößten Genien homosexuelle Triebrichtung zeigen: Lionardo, Michelangelo, Shakespeare. Man könnte die Liste leicht verlängern. Es ist nur deutschbürgerliche Naivität, wenn man das, was die Sonette Shakespeares hier enthüllen, für Spielerei nimmt; dazu ist Shakespeare viel zu ernst, zu aufrichtig und zu tief, noch da, wo er durch die dunkeln Täler wandelt. Und gäbe es auch keine Briefe Lionardos und Michelangelos, so würden doch die vielen von Lionardo gemalten und skizzierten Zwischenstufen ebensoviel beweisen wie die Guirlande leidenschaftlicher Knaben, welche die Sixtina dekorieren. Überdies findet in den seltenen Fällen, wo der Funke des Genius in ein weibliches Geschöpf einschlägt, genau das Entsprechende statt. Sappho und die lesbische Liebe, es ist ein klassischer Zusammenhang; und warum Phaon die Melitta vorzieht, ist nach alledem auch kein großes Rätsel. Es ist genau derselbe Grund, aus dem die Liebeswünsche der Droste unerfüllt bleiben, obgleich sie in größerer Befangenheit und Schwäche sich über ihre eigene Anlage vielleicht nicht durchaus klar geworden ist. Der Genius ist eben ein Ende, und die Natur läßt darüber keinen Zweifel, daß sie ihn für ihre Zwecke nicht brauchen will und sozusagen wegwirft. Gerade so wird er erst in seine Sendung hineingezwungen, über deren Sinn man nichts von der Natur und alles von der Kultur erfahren kann. Selbst diejenigen unter den Genien, denen ein Charisma alles dies zum Segen wendet, sind darum nicht entbunden gewesen von den Anfechtungen und Verzweiflungen ihrer Schmerzensnächte. Gerade in ihnen wird aber das große und mitleidvolle Verständnis für Menschennot und Menschengröße geboren, aus dem das Werk des Genius emporwächst.

Allein in diesen Werken zeigt sich der Sinn der genialen Not und der genialen Verzweiflung. Man muß asozial sein, um in der Einsamkeit aushalten zu können, in der allein der originale Gedanke erwächst. Man muß dem Interesse von Einzelmenschen entrissen sein, um im Interesse der Menschheit zu arbeiten; man muß zum äußersten abgekühlt sein, wenn man zur Macht dieser Erde berufen ist; man darf nicht ganz Mann oder ganz Weib sein, wenn man durchschauen will, wo der Mensch im Manne und wo der Mensch im Weibe anfängt. Feminin muß der Genius geartet sein; denn er muß seiner Idee still halten, die ihn überwältigt und in ihm zu wachsen begehrt wie ein Empfangenes. Anders als ein Mann muß der Genius hingegeben sein an die Stunden seiner Träumerei, in denen allerhand buntes Beiwerk sich um seinen Grundeinfall rankt;

gebären muß der Genius sein Werk und nicht konstruieren; es kommt ja darauf an, daß das Fremde und Neue, die Schönheit und nicht die Willkür, die Wahrheit und nicht die Meinung an das Licht trete. Seinem Werke gegenüber ist jeder Genius, auch der überschäumendste und leichtsinnigste, auf das äußerste ernst, sorgsam und aufopferungsbereit; es hilft ihm nichts, er muß die Tugenden einer Mutter, nicht eines Vaters üben. Die geistige Geburt und die physische Zeugung vertragen sich nicht in einem Organismus miteinander, so wenig wie Sappho, die Gedichte empfängt, Kinder zur Welt bringen kann. Es ist also das Werk, welches den Genius verstört und zerrüttet, das Werk, um dessentwillen ihm vieles vergeben werden kann. Das Werk ist seine hohe und reine Liebe, und wer viel geliebt hat, dem kann auch viel vergeben werden.

Körper und Seele

Von Bernhard Bach

Die Naturwissenschaft setzt ihren Ehrgeiz darein, alle äußeren Vorgänge in der Welt aus äußeren, körperlichen Ursachen zu erklären. Die ganze Körperwelt soll als ein in sich geschlossener Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen erwiesen werden, in den keine fremde, naturwissenschaftlicher Erforschung unzugängliche Ursache hereinwirkt. Der gewöhnlichen, vorwissenschaftlichen Betrachtung scheint es aber selbstverständlich, daß der menschliche Wille, der als solcher der naturwissenschaftlichen Betrachtung nicht erreichbar ist, die menschlichen Handlungen, das sind Ereignisse der Körperwelt, bestimmt. Soll also der Zusammenhang der Naturursachen nicht durchbrochen werden durch den aus einem scheinbar anderen Reich des Seins hereinwirkenden menschlichen Willen, so muß dieser selbst naturwissenschaftlich als bloße Erscheinungsform in Wahrheit körperlicher Ursachen begriffen werden. Der Materialist sagt also, nicht der Wille bestimme im Sinne der Naturwissenschaft die Handlung, sondern rein körperlich feststellbare und nach körperlichen Ursachen erklärbare Gehirnvorgänge seien es, und der Wille sei lediglich unwesentliche Begleiterscheinung, Spiegelung oder was immer sonst der körperlichen Vorgänge, jedenfalls keine für die naturwissenschaftliche Erklärung in Betracht kommende Kraft.

Damit ist das Seelische zunächst beiseitegeschafft. Aber befriedigt kann sich der Mensch damit unmöglich fühlen. Er muß sich in die Ecke gedrückt, seiner Kraft beraubt scheinen und weiß nicht recht mehr, was er mit sich selbst anfangen soll. Denn wenn er es recht betrachtet, ist doch immer sein Wille das, worin sein Ich lebt. Die von der Naturwissenschaft festgestellten Gehirnvorgänge sind seinem Ich völlig fremd und er versteht

seine Handlungen nicht mehr, wenn er sie als Folge der Atomverbindungen statt als die Folge seines Willens ansehen muß. Der dritte Beobachter mag vielleicht die äußeren Handlungen zu verstehen hoffen, solange er glaubt, die lückenlose Kette des körperlichen Geschehens zu finden. Er versteht aber dann die Tatsachen des Willens, überhaupt des Bewußtseins nicht mehr, weil sie ganz außerhalb seiner Kette von Ursachen und Wirkungen liegen. Er muß das Seelische als Tatsache bestehen lassen, kann aber in seinem Weltbild nichts rechtes damit anfangen. Das Seelische darf ihm nicht Ursache des Körperlichen sein. Also auch nicht Wirkung. Denn wenn körperliche Ursachen außerhalb der Körperwelt wirken könnten, wäre der naturwissenschaftliche Grundsatz, nur in der Körperwelt selbst die Kette aller ihrer ursächlichen Zusammenhänge zu suchen, von einer Seite durchbrochen und es gäbe keinen Grund mehr, ihn auf der andern Seite zu halten. Daß das Seelische regelmäßige Begleiterscheinung gewisser körperlicher Vorgänge ist, ist aber nicht zu leugnen. Soll dieser Zusammenhang kein ursächlicher sein, so steht das Seelische unverbunden, gleichsam zufällig neben dem Körperlichen. Es hat auch unter sich keine in sich selbst verständliche Beziehung.

Der Parallelismus sucht diesem Mangel wenigstens zum Teil abzuhelfen. Ohne die Hauptfrage nach der Art des Zusammenhangs von Körperlichem und Geistigem zu beantworten, nimmt er ihn einfach als gegeben hin. Er sucht aber glaubhaft zu machen, daß das uns bewußte Seelische nur einen Teil eines in ganz gleicher Art wie die Körperwelt geschlossenen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen darstelle, die neben den körperlichen hergingen. Er erklärt, daß seelische Vorgänge nicht nur den körperlichen Vorgängen des Gehirns entsprechen, sondern daß alle körperlichen Vorgänge von bewußten oder unbewußten seelischen Vorgängen begleitet werden. Alles körperliche Sein scheint ihm beseelt, alles Seelische verkörpert. Den körperlichen Wirkungen entsprechen körperliche Ursachen, den seelischen seelische. Wo wir die seelischen Ursachen oder Wirkungen seelischer Vorgänge nicht sehen, sind sie eben unbewußt. Die Reihe des körperlichen und seelischen Geschehens läuft in gleichgeformter Kette nebeneinander her, jedes in sich aus seinen eigenen Gesetzen erklärbar. Die Naturwissenschaft kann also vom Geistigen absehen, die Geisteswissenschaft braucht sich um die Gehirnvorgänge nicht zu kümmern die das seelische Leben begleiten. Jede Wissenschaft beschränkt sich auf den ihr eigentümlichen Anblick der Dinge.

Diese Lehre vom gleichförmigen Nebeneinanderherlaufen geistiger und körperlicher Vorgänge, der sog. Parallelismus, mündet aber notwendig in den Monismus, d. h. die Lehre, daß Geistiges und Körperliches im Grund ein und dasselbe sei, nur von verschiedenen Standpunkten aus gesehen. Denn eines konnte bei der angenommenen Doppelheit der Vor-

gänge nicht erklärt werden: Wie ohne eine Wechselwirkung überhaupt ein Bewußtsein von den körperlichen Vorgängen sollte entstehen können. Das Bewußtsein körperlicher Vorgänge gewinnen wir in der Wahrnehmung. Die Empfindung, welche zur Wahrnehmung gehört, ist nach dem Parallelismus verursacht durch geistige Vorgänge oder Gegenstände. Sie selbst ist ein geistiger Vorgang. Es ist also schleierhaft, wie aus ihr die Erkenntnis eines nicht geistigen Vorgangs gewonnen werden soll, der dem geistigen Vorgang gleichläuft, welcher die Empfindung verursacht hat. Es könnte doch höchstens vermöge des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache jene geistige Ursache selbst als der Gegenstand erschlossen werden, den wir wahrnehmen. Wären Stoff und Geist nicht dasselbe, sondern liefen sie immer in reinlicher Trennung nebeneinander her, so wäre gar nicht einzusehen, was uns veranlassen könnte, das Vorhandensein einer körperlichen Welt neben der geistigen überhaupt anzunehmen. Wenn unsere Empfindungen hervorgerufen sind durch seelische Ursachen, so kann man ihr Auftauchen und Verschwinden sowie ihren inneren Zusammenhang vollkommen aus diesen seelischen Ursachen erklären, es besteht kein Bedürfnis mehr, sie als Wahrnehmung einer von unserem Bewußtseinsinhalt wesenhaft verschiedenen körperlichen Welt zu betrachten. Indem jeder ursächliche Zusamenhang des körperlichen und seelischen Kreises gelöst wird, fällt der sog. körperliche Kreis ab und ins Leere. Der Bewußtseinsinhalt, der nur von seelischen Ursachen bestimmt wird, ist eben dadurch nichts anderes als die mittelbare Wahrnehmung dieser seelischen Ursachen. Die seelischen Ursachen sind die Dinge an sich, die hinter den körperlichen Erscheinungen stehen. Die körperlichen Erscheinungen sind nur Bilder, die durch die außerbewußten Vorgänge in uns erzeugt werden. Etwas weiteres braucht es zu ihrer Erklärung nicht, und die Annahme einer besonderen Körperwelt neben der geistigen wird dadurch ganz sinnlos. Der so verstandene Monismus kennt also nur eine einzige Art wirklicher Wesenheit, die wir im Bewußtsein selbst in ihrer eigenen Natur als seelischen Vorgang erkennen, die uns aber, sofern wir sie nur mittelbar, aus ihren Wirkungen in unserem Bewußtsein kennenlernen, als körperlicher Vorgang erscheint. Weil alles körperlich, d. h. mittelbar Wahrgenommene uns nicht in seiner wahren Gestalt sich zeigt, so kann es dann sein, daß das, was unmittelbar als Gedanke erlebt wird, mittelbar im Bild eines Gehirnvorganges angeschaut wird. Diese Verschiedenheit der Wahrnehmung bei unmittelbarer und mittelbarer Beobachtung ruft dann nach der Meinung des Monismus die Täuschung hervor, als ob die Wirklichkeit in zwei ihrem Wesen nach voneinander getrennte Welten, die seelische und die körperliche zerfalle.

Vom Standpunkt des Monismus aus kann also die naturwissenschaftliche Forderung nach lückenlosem Zusammenhang der Körperwelt nur die

Form haben, daß die ganze Kette geistiger Ursachen und Wirkungen, aus denen der Lauf der Welt besteht, auch auf dem Wege der mittelbaren sinnlichen Betrachtung zu entdecken, daß alles Seiende uns auch irgendwie sinnfällig bemerkbar zu machen sein müsse. Diese Form enthüllt aber schon durch sich selbst ihre Schwäche. Sie legt die Frage nahe, warum denn alles Seiende sinnlich wahrnehmbar sein solle und verrät, daß es auf diese Frage keine Antwort gibt. Außerdem weist sie darauf hin, daß es überall da, wo das Licht des Bewußtseins unmittelbare Beobachtung des geistigen Seins erlaubt, sinnlos wäre, von der mittelbaren Erforschung besseres Verständnis der Vorgänge zu erwarten. Soll im übrigen die naturwissenschaftliche Forderung berechtigt sein, so ist die erste Voraussetzung, daß das, was wir aus unmittelbarer Erfahrung über das Wesen der geistigen Zusammenhänge wissen, sich sinnlich überhaupt darstellen läßt, daß wir das geistig Erschaute in dem sinnlichen Bild der Gehirnvorgänge in seinen wesentlichen Zügen, wenn auch in entsprechender Umformung, wiederfinden können. Ist das nicht der Fall, so können wir auch nicht glauben, daß die Sinne uns die wesentlichen Zusammenhänge des Weltgeschehens restlos aufdecken könnten. Und in der Tat läßt sich das Sinnliche nicht als eine auch nur im Wesentlichen entsprechende Darstellung der geistigen Welt auffassen. Schon die gewöhnlichen Beziehungen der Gedanken untereinander lassen sich schlechterdings nicht irgendwie mit körperlichen Vorgängen und Beziehungen vergleichen, statt allem andern soll aber nur *eine* Tatsache des geistigen Lebens hier ausgeführt werden, die deutlich zeigt, das Geistiges durch Sinnliches sich nicht ausdrücken läßt. Es ist die Tatsache des Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein, daß alles, was ich denke, fühle und will, zu meinem Ich gehört, stellt für den ganzen Inhalt meines Seelenlebens einen Mittelpunkt her, der diesen Inhalt in eigentümlicher Weise umfaßt und ergreift. Das Ich ist kein bloßer Begriff, es wird als ein kraftvoll beherrschendes Wesen erlebt, besser es erlebt sich selbst als solches. Wir können es freilich nicht beobachten als eine neben den andern liegende Erscheinung unseres Bewußtseins, wir können keinen Gegenstand des Bewußtseins herausgreifen und sagen: Das ist das Ich. Was wir von ihm erleben, ist gleichsam nur die Tat, durch die wir den Inhalt unseres Bewußtseins uns aneignen und dadurch zusammenfassen. In dieser Tat spüren wir die Kraft, die sie bewirkt, von einem einzigen Mittelpunkt ausgehen. Wir wissen genau, daß der Mittelpunkt da ist, weil wir ihn in seiner Wirksamkeit erleben. Es ist nichts von bloßer Annahme oder Schlußfolgerung in dem Gedanken, das Ich als Ursprung dieser Wirksamkeit zu setzen, sondern indem wir das Erlebnis unserer Tat in seinem eigenen Wesen beschreiben, formt sich von selbst die Vorstellung des Ich als der Ursprungkraft. So ist das Ich etwas anderes als die bloße be-

griffliche Einheit des Erlebens, es ist das Wesen, welches die Einheit bewirkt. — Dies ist die möglichst genaue Beschreibung des Icherlebnisses. Wollen wir bezweifeln, daß das, was es uns bedeutet, rechte Erkenntnis geistiger Wirklichkeit ist, wie sollten wir überhaupt an die Möglichkeit einer Erkenntnis der geistigen Welt glauben? Wenn das stärkste, tiefste, unmittelbarste Erleben nicht imstande sein soll, uns zur Wahrheit zu führen? Wir behaupten unser Sein als Ich auf Grund unseres Erlebnisses und lassen uns nicht dadurch stören, daß das Wesen des Ich und sein Verhältnis zum Inhalt unseres Bewußtseins naturwissenschaftlichen Begriffen unzugänglich ist. Daß es naturwissenschaftlichen Begriffen unfaßbar ist, beweist nicht, daß es nicht da wäre, sondern nur, daß eben die Naturforschung nicht den Schlüssel zum Verständnis alles Seins bietet und daß die Gegenstände der Naturwissenschaft nicht die ganze und wahre Wirklichkeit sein können, daß nicht die volle Wirklichkeit in der sinnlich faßbaren Welt erscheint.

Daß das Verhältnis des Ich zum Seeleninhalt mit dem Verhältnis irgendwelcher körperlicher Vorgänge oder Gegenstände zu andern nicht verglichen werden kann, bedarf nur kurzer Ausführung. Es ist Unsinn, etwa einen Vorgang, der sich in einem bestimmten Teil des Gehirns abspielt, für die körperliche Erscheinung des Icherlebnisses und diesen Teil des Gehirns als Sitz des Selbstbewußtseins zu erklären. Denn jeder körperliche Teilvorgang steht als gleichgeordneter neben allen andern. Er hat mit ihnen nichts weiter zu tun, als daß er sie nach den Gesetzen von Ursache und Wirkung beeinflußt. Das Wesen des Ich besteht aber gerade darin, daß es nicht neben, sondern über den Gegenständen des Bewußtseins steht, daß es mit ihnen keine Reihe bildet, sondern sie in sich zur Einheit zusammenzieht, eine lebendige Gemeinschaft mit ihnen bildet, vermöge der es alle in sich aufnimmt und an allen Teil hat. Wie sollte einem körperlichen Teilvorgang eine ähnliche Stellung andern Vorgängen gegenüber zukommen können?

Auch die Einheit gruppenweise zusammengehöriger Vorgänge und Gegenstände ist nicht dasselbe, was geistig das Ich ist. Die Einheit des körperlichen Vorgangs wird erst vom erkennenden Ich diesem Vorgang beigelegt, sie beruht nicht in ihm selbst. Das Ich gestaltet erst den wahrgenommenen Vorgang zur Einheit, indem es ihn als solchen auffaßt. Unser Gehirn insbesondere ist nicht an sich selbst notwendig eine Einheit, sondern nur je nach dem zufälligen Gesichtspunkt unter dem ich selbst es betrachte. Die äußerlich begriffliche Einheit, die ich allenfalls dem Gehirn zuschreiben könnte, ist also etwas ganz anderes als die kraftvolle Wesenheit, die alle Einheit erst bewirkt.

Wem die aus der Natur des seelischen Erlebnisses geschöpften Beweisgründe für die Einzigartigkeit und Wesenhaftigkeit des Ich nicht genügen,

dem möchte ich die Frage vorlegen, wie er sich die Tatsache erklären will, daß ihm nur ein kleiner Ausschnitt aus der Welt geistiger Wirklichkeit unmittelbar gegeben ist, nämlich sein eigenes geistiges Leben, nicht aber das der andern. Das Gegebensein des eigenen und das Nichtgegebensein fremden Bewußtseinsinhalts ist eine Tatsache, die ich ohne alles weitere feststellen kann. Das eine ist für mich da, das andere nicht. Der Unterschied des Gegebenseins und des Nichtgegebenseins läßt sich nicht auf einen Unterschied der sachlichen Beschaffenheit des gegebenenen Bewußtseinsinhalts zurückführen, auch nicht auf den Unterschied seiner Beziehungen.

Nicht die Eigenschaften der Bewußtseinsinhalte oder ihre Zusammenhänge untereinander werden durch den Begriff des Gegebenseins beschrieben, sondern die Beziehung derselben zum erkennenden Ich. Die Leugner der Seele leugnen natürlich, daß es Beziehungen oder Bewußtseinsinhalte zu einem nicht unter sie zählenden Ich gäbe. Sie werden aber schwerlich leugnen können, daß das ihnen selbst im unmittelbaren Erleben anschaulich Gegebene nur ein Bruchteil alles dessen ist, was irgendwie den Inhalt eines Bewußtseins überhaupt bildet. Sie haben also die Verpflichtung, die von ihnen erkannte Beschränkung ihres Bewußtseins zu erklären. Durch etwas, was Inhalt dieses Bewußtseins ist, kann aber seine Beschränkung nicht erklärt werden. Vom Ich als dem Träger des persönlichen Bewußtseins aus ist die Beschränkung allein begreiflich.

Das Auseinanderfallen der Bewußtseinswelt in die Bereiche der einzelnen Persönlichkeiten ist nicht etwa selbstverständlich. Es könnte gerade so gut sein, daß die Tatsachen, die hier dem einen, dort dem andern bewußt sind, alle zusammen Gegenstand eines umfassenden Bewußtseins wären, in dem der Inhalt jedes einzelnen Bewußtseins neben dem andern erschiene: Wie am Sternenhimmel ein Stern neben dem andern steht, jeder eine Einheit für sich und doch alle gleichermaßen dem einen Bewußtsein des Beschauers gegeben. In einem solchen Gesamtbewußtsein könnte Raum für alle möglichen Beziehungen und Gegensätze seiner Teile sein, nur nicht für den des Ich und Du. Tatsächlich gibt es diesen Gegensatz. An ihn knüpft sich die Frage, was es sei, das die Tatsachen des Bewußtseins in jedem Ich zur Einheit zusammenfaßt und eben dadurch von dem andern Ich durch unüberbrückbare Mauern scheidet, oder wie es kommt, daß alle Erkenntnis der Dinge vom Standpunkt der Einzelpersönlichkeit aus gewonnen werden muß und jeder die Dinge nur so sehen kann, wie sie sich in ihr spiegeln. Diese Fragen sind unlösbar ohne das Ich als wesenhaften Träger des Bewußtseins.

Gäbe es kein wesenhaftes Ich, so wäre auch der Begriff des Ich überflüssig. Wir müßten das seelische Leben gerade so gut ohne ihn beschrei-

ben können. Wir würden also nicht zu sagen brauchen, „ich denke", sondern „es denkt" und die Unterscheidung der Persönlichkeiten bestände nur darin, daß man hinzufügte, es denkt im Zusammenhang mit der Gedankengruppe A oder es denkt im Zusammenhang mit der Gedankengruppe B. Wenn man aber in den Begriff des Zusammenhangs nicht wieder den Begriff eines den Zusammenhang herstellenden Ich hereinbringen will, so kann man diesen Zusammenhang nur als einen ursächlichen, als einen Zusammenhang des gegenseitigen Einflusses der Gedanken ansehen. Daß aber die Feststellung eines unter sich engeren ursächlichen Zusammenhangs der Bewußtseinsinhalte des einzelnen Menschen etwas ganz anderes ist als die Feststellung der Einheit und der unübersteiglichen Schranken seiner Persönlichkeit, und daß die ganz eigentümliche Art dieser Schranken dadurch nicht erklärt wird, das kann eigentlich kaum verkannt werden. Schranken sind möglich für das die seelischen Vorgänge beobachtende Ich, aber nicht für die wissenschaftliche Betrachtung ursächlicher Zusammenhänge. Über die Frage Gesamtbewußtsein oder Einzelbewußtsein entscheidet der ursächliche Zusammenhang, der zwischen einzelnen seelischen Vorgängen besteht, vollends nicht. Tatsache ist, daß wir ein Einzelbewußtsein haben und die Tatsache läßt sich nicht erklären, ja, nicht einmal beschreiben ohne den Begriff des Ich. Für das Ich aber gibt es im sinnlichen Anschauen der Dinge kein Gegenbild. Im Körperlichen ist alle Einheit und alle Schranke nur verhältnismäßig und bis zu einem gewissen Grad willkürlich von uns gesetzt. Einheit und Schranke der Persönlichkeit ist aber weder verhältnismäßig noch willkürlich. Wollen wir nicht auf alle Erklärungen verzichten und das uns im Begriff des Ich angebotene Verständnis für offenbare Tatsachen einfach ablehnen, so müssen wir also ein wesenhaftes Ich als Erklärung der seelischen Zusammenhänge annehmen und damit die Ungleichartigkeit des Seelischen und Körperlichen zugeben. Wir müssen zugeben, daß nicht alles Wirkliche sinnlich erscheinen und daß nicht alle Zusammenhänge der Welt als Gesetze der stofflichen Natur dargestellt werden können. So wenig das Ich als solches in der Stoffwelt erscheinen kann, so wenig kann auch eine Erkenntnis als solche, d. h. der Sinn eines Gedankens anschaulich dargestellt werden. Das Gefühl, das nichts anderes ist als das Erleben des Beteiligtseins unseres Ich an einem Gegenstand, der Wille, der ein Streben des Ich nach Verwirklichung einer Vorstellung enthält, wie sollten gerade sie ihrem wesentlichen Gehalt nach in den Erscheinungen der Sinnenwelt gefunden werden? Vielleicht denkt man, beim Willen sei das am ehesten möglich. Man muß aber nicht vergessen, daß alles, was wir der stofflichen Natur an Kräften zuschreiben, eigentlich eine menschen-

ähnliche Deutung der Vorgänge, eine hintersinnliche (metaphysische) Erklärung der Vorgänge darstellt, die zu dem naturwissenschaftlichen Weltbild nur dann paßt, wenn man den Stoff als bestehend denkt aus kleinsten nach Art unseres Ich vorgestellten Teilen. Unser eigenes Ich mit seinem Denken, Fühlen und Wollen läßt sich aber weder als ein einziges, irgendwo im Gehirn verborgenes Atom gleich den stofflichen Atomen des Wasserstoffs, Sauerstoffs oder der Kohlensäure vorstellen, noch läßt es sich als eine Summe von Atomen solcher Art betrachten. Das Ich ist kein Atom oder Elektron, Denken, Fühlen und Wollen sind keine Beziehungen von Atomen oder Elektronen, so wie uns dieselben naturwissenschaftlich vorstellbar sind und können auch schlechterdings nicht nach Art derselben gedacht werden. Also gehört das Ich samt seinen Zuständen der Stoffwelt nicht an. Die Gehirnvorgänge mögen in noch so engen Beziehungen zum seelischen Leben stehen, sie für ein und dasselbe zu erklären, enthielte die ungeheuerlichste Gewaltsamkeit, die blind für das eigentliche Wesen geistiger Vorgänge nur ein einziges Element des Geistigen, die sinnlichen Empfindungen zum Ausgangspunkt der Vergleichung machte. Daß eine Wechselwirkung zwischen Ich und Körperwelt stattfindet, können wir nur unter einer Voraussetzung bezweifeln. Wenn wir nämlich das ganze geistige Leben als ein bloßes Schattenbild, als eine eigentümlich gestaltete Spiegelung außergeistiger Vorgänge im Ich betrachten, die aber ohne jede eigene Kraft und Wirksamkeit sind. Wir glauben das nicht. Warum sollte das Ich der einzige Teil der Schöpfung sein, von dem keine eigenen Kräfte ausgehen? Es wäre doch sonderbar, wenn das Ich nichts anderes zu tun hätte, als untätig fremde Einflüsse aufzunehmen, wenn das reiche Leben bloßer Schein, das Bewußtsein unserer Kraft Wahn wäre. Nein, niemals! Das Ich ist ein lebendiger Teil der Welt, der Einflüsse annimmt und aussendet. Und diese Einflüsse sind anderer Art als die mechanisch-physikalischen Wirkungen der Stoffwelt, wie das Ich anderer Art ist als die im sinnlichen Anschauen erkennbaren Dinge.

Das eigentliche Wesen des Ich enthüllt sich freilich der Selbstbeobachtung nicht. Das Ich ist uns nicht wie die einzelnen seelischen Erlebnisse als Gegenstand gegeben. Es ist immer nur der geheimnisvolle Ursprung und Mittelpunkt des geistigen Lebens, der sich weder durch Beobachtung noch durch Nachdenken in seiner wahren Wesenheit erfassen läßt. Das Ich steht über der gewöhnlichen Forschung. Aus der wissenschaftlichen Betrachtung des Ich haben wir deshalb auch nicht die endgültige Entscheidung der großen Menschheitsfrage zu erwarten, ob die Seele unsterblich ist oder nicht. Dies ist Sache des Glaubens, der sich auf die Überzeugung vom Wert der Seele und vom Sinn des Daseins gründet. Für solchen Glauben sind Erfahrungen und Erlebnisse maßgebend, die

nur dem ihre volle Überzeugungskraft offenbaren, der sie hat. Auch ihm aber bietet die wissenschaftliche Betrachtung eine wertvolle Stütze seines Glaubens. Denn sie zeigt ihm, daß er nicht genötigt ist, sein Ich für immer an die vergängliche Form unseres Leibes gekettet oder blindlings dem Zwang der Atome unterworfen zu denken, die unser Gehirn ausmachen. Nicht Wasserstoff und Sauerstoff unterscheiden durch ihre Verwandtschaft die Handlungen des Menschen, sondern der Wille, der zuhöchst aus dem geheimnisvollen Wesen des Ich hervorgeht. Darum sind es auch die letzten Ziele unseres sittlichen Willens, die uns wenigstens eine Ahnung geben von dem Ursprung und der Bestimmung unserer Seele.

Die Geringschätzung der Philosophie bei den Vertretern der Naturwissenschaft[1])

Von Hugo Dingler

„Der heutige Zustand ist der, daß — sprechen wir es offen aus — wohl alle Fachvertreter der Mathematik, Physik und Chemie und der biologischen Wissenschaften einschließlich der Medizin in ihrem innersten Herzen mit einer durchaus durch nichts gemilderten Verachtung auf alle Philosophie herabschauen. Diese Entwicklung wurde durch die Übergriffe der Identitäts-Philosophie (Schellings und Hegels) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts natürlich historisch zum Teil ausgelöst und verschärft, würde aber wohl auch ohne dies automatisch eingetreten sein.

Über diese Verachtung im eigentlichsten Sinne in diesen Kreisen darf man sich keiner Illusion hingeben. Höflichere Naturen werden dieselbe im Einzelfalle zu verbergen verstehen, wenn sie annehmen müssen, daß sie durch Offenheit fremde Gefühle verletzen, aber — sie besteht. Wie oft hört man im vertrauten Gespräch mit Vertretern der exakten Wissenschaften, daß doch die ganze Philosophie Unsinn sei, daß sie noch nie zu etwas Richtigem und Konkretem geführt habe, und wie die Aussprüche alle heißen. Sicher ist es gut, solche Dinge, welche die nüchternen Indikatoren objektiver Umstände sind, in aller Ruhe beim Namen zu nennen und an das Licht des Bewußtseins zu ziehen.

Diese Verachtung hat verschiedene wichtige, historische Gründe, die zum großen Teil Folgen der geschilderten Umstände sind.

Der Zusammenbruch der Philosophie in der Achtung der exakten Wissenschaften um 1840 hatte auch eine bedeutende Einwirkung auf den

[1]) Aus dessen Werk „Der Zusammenbruch der Wissenschaft" (München, E. Reinhardt) mit Genehmigung des Verfassers und Verlegers entnommen.

höheren Unterricht nach und nach zur Folge. Immer mehr schien eine philosophische Ausbildung und Erziehung der jungen Naturforscher (dieses Wort in dem weiten, die obengenannten Fächer umfassenden Sinn genommen) unnötig, ja schädlich. Und heute sind wir glücklich auf dem Punkte angelangt, daß selbst ein junger Universitäts-Dozent der Naturwissenschaften überhaupt niemals in seinem Leben irgend etwas von Philosophie gehört zu haben braucht, ohne im geringsten in seinem Berufe sich beengt zu fühlen. Der Umstand, daß philosophische Betrachtungen nur zwecklos und verwirrend erscheinen, während die Wissenschaft selbst jede wünschenswerte Sicherheit zu bieten schien, wirkte sich voll aus.

Das höchste Ideal wissenschaftlicher Fachbildung wurde in Deutschland eine engumgrenzte, auf das reine Fach konzentrierte, sozusagen rein handwerksmäßige Erziehung zu größtmöglicher Routine in der Beherrschung der spezifischen Fachmethoden[1]). Diese pädagogische Methode erreichte zwar eine ungeheure Blüte des Spezialistentums, jedoch auf Kosten der Persönlichkeits-Ausbildung. Und dies letztere Moment mußte früher oder später sich sogar im rein technischen Fachbetrieb geltend machen, da derart Vorgebildete natürlich im Durchschnitt jedes inneren Verständnisses für die geistige Zusammenarbeit der verschiedenen Fächer und deren letzten tieferen Sinn und Grund entbehren mußten. So Vorgebildete müssen beinahe mit Notwendigkeit versagen, so oft sie mit den allgemeineren Gesichtspunkten, welche jedem Fache zugrundeliegen, in Berührung kommen. Historisch war es vielleicht notwendig, daß eine solche Periode völliger Enthaltsamkeit allem Philosophischen gegenüber eintrat, nur so konnten vielleicht die Orgien gesühnt werden, welche die Identitäts-Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gefeiert hatte. Scheint es doch eine Eigenart des deutschen Geisteslebens in besonderem Maße zu sein, von einem Extrem in ein anderes sich zu begeben ... Nun aber dürfte es an der Zeit sein, wieder einmal zur Synthese zu schreiten und aus den Verwirrungen der beiden charakterisierten Epochen zu lernen.

Die Folge der geschilderten Umstände war, daß eine völlige philosophische Unbildung in naturwissenschaftlichen Kreisen die Regel wurde. Dies schien denjenigen wenig von Belang, die der Ansicht waren, daß die Philosophie lediglich in allen den vielerlei philosophischen Systemen bestünde, wie das die übliche oberflächliche Beschauung nahelegen möchte. Es blieb diesen Kreisen verborgen, daß es in der Philosophie einige durchaus feste Resultate gab, welche allen wirklichen Philosophen selbstverständlich waren, die aber durch die eigentümliche Art der hergebrachten philosophischen Schreibweise meist nicht explizit formuliert wurden

[1]) Siehe im Gegensatz hierzu die bemerkenswerte Rektoratsrede von W. Wien. „Universität und Einzelwissenschaft", München 1925.

und daher bei oberflächlichem Nippen an der Literatur ohne tieferes Nachdenken über die eigentlichen Probleme nicht erkennbar waren. Dieser Umstand hat das Gute, daß philosophische Dilettanten dem Wissenden sehr bald als solche erkennbar sind ... Derart dilettantisch ist auch die in vielen naturwissenschaftlichen Enunziationen immer wiederkehrende Ermahnung, die Wirklichkeit zu studieren. Diese Ermahnung ist an sich eine vortreffliche, soweit sie an und für sich genommen wird und soweit sie etwa in Einzelgebieten von basislosen Spekulationen abhalten soll. Sie begnügt sich aber meist nicht mit diesen nützlichen, aber leider wenig sensationellen Gesichtspunkten. Sie will vielmehr meist eine „Philosophie" darstellen, und mancher Naturforscher glaubt darin tatsächlich die letzte und einzig wahre Philosophie zu besitzen, derart, daß er nur mit überlegenem Lächeln auf die sinnlosen und etwas kindlichen Spielereien der Philosophen herabzublicken vermag, die ihm nur als eine aus einer Art Trägheit des Geschehens noch fortgesetzte ... Verwirrung historisch verständlich erscheinen. Er vergißt bei solchem Ausspruch, sich klar zu machen, daß ja auch die idealistisch verstiegenste Philosophie nichts anderes will, als gerade diese Wirklichkeit uns verständlich machen, und daß der Weckruf, die Wirklichkeit zu erforschen, wohl in der Einzelwissenschaft eine nützliche Selbstverständlichkeit bedeutet, in der Philosophie aber von einer tragischen Inhaltslosigkeit ist, weil es sich in dieser ja eben gerade darum handelt, *wie* die Wirklichkeit studiert werden kann, wie die Möglichkeit dazu zu verstehen, und welches die der Sache nach geeignetsten Verfahren sind, darin letzte Sicherheit zu gewinnen. *Das Wie und Warum beim Studium der Wirklichkeit ist der Inhalt aller Philosophie.* Der Schrei nach dem Studium der Wirklichkeit bedeutet also in der Philosophie dasselbe, was die Ermahnung an die Menschen, ja das Essen nicht zu vergessen, etwa für die Lösung der sozialen Frage bedeuten würde."

Nietzsches tiefster Selbstwiderspruch

Von *August Messer*

Nietzsches Grundlehre lautet: Leben ist Wille zur Macht. In welchem Sinne das gemeint ist, das mögen ein paar besonders charakteristische Stellen veranschaulichen. In der Schrift „Jenseits von Gut und Böse" heißt es einmal: „Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung der Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte ... und mindestens ... Ausbeutung". Im „Willen zur Macht" (696) wird die Grundlehre sogar auf die ganze Wirklichkeit ausgedehnt. „Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt' ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Die

Welt, ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende ..., ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen ...: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniswelt der doppelten Wollüste ... wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle Rätsel? Ein Licht für euch, ihr Verborgensten ... Unerschrockensten, Mitternächtlichsten? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!"

„Macht" ist nun etwas, was in sich nur Größenunterschiede, rein quantitative Steigerung und Minderung aufweisen kann. Was ergibt sich daraus für Nietzsches sittliche Grundwertschätzungen? „Gut" ist Machtsteigerung und was dazu hilft; „schlecht": Abnahme und Schwächung der Macht und alles, was sie mindert.

Dem stellt sich entgegen die uns einleuchtende Überzeugung: daß das Gute und das Schlechte nicht quantitativ, sondern qualitativ, nicht lediglich ihrer Größe oder Intensität nach, sondern ihrer Art und Beschaffenheit nach verschieden sind. Uns erscheint es selbstverständlich, daß auch ein außerordentlich kräftiger Wille und eine gewaltige Macht in den Dienst des Bösen treten kann und eben damit einen sittlichen Unwert darstellt; wie andererseits auch schwaches Wollen und geringes Können doch auf Gutes gerichtet sein kann und damit sittlichen Wert gewinnt.

Das wird natürlich auch ohne weiteres bejaht, daß kraftvolles sittliches Wollen wertvoller ist als schwächliches. Aber diese quantitativen Unterschiede erscheinen uns bei der sittlichen Bewertung erst an zweiter Stelle zu kommen; an erster, entscheidender stehen uns die qualitativen.

Daß aber Nietzsche gegen die letzteren die Augen schließt, das wurzelt in seiner naturalistischen Denkweise. Eigenart der naturwissenschaftlichen Betrachtung ist es ja, alle qualitativen Unterschiede zurückzuführen auf quantitative. So wird die qualitative Buntheit und Fülle der Farben und Töne reduziert auf quantitative Verschiedenheiten von Schwingungszahlen, da nur quantitative Unterschiede sich exakt, zahlenmäßig fassen lassen. Ebenso besteht in der Naturwissenschaft das Bestreben, alle Verschiedenartigkeit der Kraftwirkungen mit einem einheitlichen Maß, der „Arbeits"leistung zu messen und in ihnen damit nur die quantitative Verschiedenheit zu sehen.

Diese Einstellung auf das lediglich Quantitative ist es auch, die Nietzsches Wertmaßstab für das Sittliche begreiflich macht — freilich nicht rechtfertigt.

Nietzsche selbst hat nun ein feines Gefühl für den tiefen Gegensatz seiner sittlichen Schätzungsweise zu der geltenden Moral. Daraus aber ergibt sich für ihn nicht eine Berichtigung des eigenen Maßstabes, son-

dern ein leidenschaftlicher Kampf gegen diese Moral. Da er jedoch in seiner Wertskala nur die Unterschiede von Stärke und Schwäche hat, so vermag er seinen Kampf gegen diese Moral (die für ihn die christliche ist) nur mit dem Vorwurf zu begründen, daß sie aus Schwäche, Lebensohnmacht stamme und zu Schwächung und Niedergang des Lebens führe.

Tatsächlich aber verschiebt sich ihm unvermerkt der Sinn dieses Vorwurfs. Das wird schon ersichtlich aus einem Satz wie diesem: „Das Christentum ist ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was Höhe hat, das Evangelium der ‚Niedrigen' macht niedrig." („Antichrist".) Der sittliche Wertunterschied des Niedrigen und des Hohen, etwa einer „niedrigen", „kriechenden" Gesinnung und eines „hohen" Sinnes ist nicht ein bloß quantitativer. Wenn eine niedrige Gesinnung etwa einen starken Willen beseelt, so wird sie dadurch nicht zu einer hohen; vielmehr liegt hier, verdeckt durch die Ausdrücke „hoch" und „niedrig", die ja auch einen bloß quantitativen Unterschied bezeichnen können (vgl. hoher oder niedriger Wasser- oder Barometerstand), ein qualitativer Unterschied vor, eben der von sittlich „gut" und „schlecht".

Niedergehendes, erschöpftes Leben, schwacher, ohnmächtiger Wille zur Macht wird für Nietzsche unter der Hand zu einem dekadenten, degenerierten, entarteten, vergifteten, verdorbenen Leben, dessen Machtwille ein bösartiger, gehässiger, rachsüchtiger ist.

Mit Recht betont Ludwig Klages, der den hier behandelten Selbstwiderspruch zuerst klar aufgewiesen hat[1]): „Ist ein konstitutionell oder vorübergehend schwer erschöpfter Mensch, ein sehr blutarmer Mensch, ein Mensch im höchsten Greisenalter und was es sonst für Arten und Grade der Ermüdung geben möge, deshalb vergiftet, verdorben, verwachsen, verkrümmt, verklammt und in solcher Bedeutung ‚mißraten'? Man vergegenwärtige sich umgekehrt eine jener schleichenden Infektionen, die unterirdisch weiterfressen (etwa Lues), und niemand wird behaupten wollen, ihr entscheidendes Symptom sei Müdigkeit und Erschöpfung! Und nun denke man vollends an seelische Armutsformen wie Interesselosigkeit, Gleichgültigkeit, Unanregbarkeit, Stumpfheit, Apathie und halte daneben den ‚bösen' Blick des hämischen Neiders, die Ränkekünste der scheelsüchtigen Intriganten, die Triumphe der Schadenfreude und zumal die gewaltigen Energiebekundungen des Ressentiment ... und man fragt sich staunend, wie ein so durchdringender Kopf dergleichen mit Ermüdung und Erschöpfung verwechseln konnte!"

[1]) In seinem Buche: „Die philosophischen Errungenschaften Nietzsches," Leipzig, Barth, 1926. S. 138. Dem Buche entnehme ich auch die von mir verwendeten Nietzsche-Zitate. Freilich ist die Stellungnahme von Klages zu unserem Problem eine grundverschiedene. Er sieht im „Geist" und demnach auch den geistig-sittlichen Werten und Idealen lediglich einen Feind des Lebens und nimmt darum gegen sie Partei.

Der aufgewiesene Selbstwiderspruch Nietzsches zeigt sich auch besonders deutlich in der Schilderung derjenigen, die für ihn die Führer jenes „Sklavenaufstandes" in der Moral, die Schöpfer jener angeblich lebensfeindlichen christlichen Moral sind, in der Schilderung der Priester. Hätte Nietzsche seinen Grundwertgegensatz: „starker und schwacher Wille zum Leben" wirklich festgehalten, so hätte er die Priester schildern müssen als schwächliche, unkräftige, ohnmächtige, willenlose Menschen. Tatsächlich aber ist ‚der Priester' nach der Zeichnung Nietzsches ein ganz anderer. Er bekundet „den zähesten, rücksichtslosesten, den auch unter schwierigsten Bedingungen nie versagenden Machtwillen, beschämt mit seinen Verstellungs- und Täuschungskünsten die Rezepte Macchiavellis, wird über Krieger, Könige, über die ganze Menschheit Herr"[1]). Der Priester mußte also eigentlich — wenn es nur auf das Quantum des Machtwillens ankäme, von Nietzsche als die „am höchsten zu verehrende Erscheinungsform" des Willens zur Macht und damit des Lebens geschätzt und gepriesen werden.

Ein Gefühl dafür bekundet sich auch bei Nietzsche in dem Zarathustra-Kapitel „Von den Priestern", zumal in den Worten: „Mein Blut ist mit dem ihren verwandt; und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen. — Und als sie vorübergegangen waren, fiel Zarathustra der Schmerz an."

Aber warum sieht er in den „Priestern" dennoch seine bittersten Feinde, warum schleudert er seine leidenschaftlichsten Flüche gegen das Christentum? Weil er — ob mit Recht oder Unrecht, steht hier zunächst nicht zur Frage — in ihnen und ihren christlichen Idealen einen scharfen Gegensatz seines eigenen Lebensideals sieht — soweit es eben rein naturalistischer Art ist, soweit er in dem hemmungslosen Sichausleben, in der bloßen Steigerung der Lebensintensität, in der machtvollen Entladung der rein naturhaften, triebhaften Lebensenergie und der vitalen Instinkte das höhere Menschentum darstellt.

Aber tatsächlich ist Nietzsches Seele viel zu fein und tief, als daß sie auf die Dauer und völlig von einem solchen Lebensideal (aus dem das spezifisch „Menschliche", qualitativ vom Tier Verschiedene, entschwunden wäre) hätte befriedigt werden können; tatsächlich hat er die geistig-sittlichen Werte (die auch die der christlichen Moral sind) in seiner Kindheit und Jugend zu klar geschaut, als daß er ihnen auf die Dauer hätte untreu werden können. Und so kommt ihre Anerkennung immer wieder zum Durchbruch. Da wird auch nicht mehr das ungehemmte Waltenlassen der Triebe und ihres Glücksverlangens gepriesen, sondern die Selbstüberwindung im Dienste eines hohen Ideals gefordert, das weit, weit

[1]) Klages u. a. O. S. 196.

über dem naturgegebenen Zustand des Menschen liegt. So heißt es schon in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen": „Dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermeßlich hoch über dir." — „Auch über dem größten Menschen erhebt sich sein eigenes Ideal." — „Solange jemand nach dem Leben wie nach einem Glücke verlangt, hat er den Blick noch nicht über den Horizont des Tieres hinausgehoben." Im ‚Wanderer' begegnet uns die Stelle: „Jeder Tag ist schlecht benutzt und eine Gefahr für den Nächsten, an dem man nicht wenigstens einmal sich etwas im kleinen versagt hat"; in „Menschliches, Allzumenschliches" der verwandte Gedanke: „Du mußt jeden Tag auch deinen Feldzug gegen dich selber führen."

Ganz besonders aber bietet der „Zarathustra" in Fülle Zeugnisse einer sittlichen Gesinnung, die mit dem Ethos eines Kant, Schiller, Fichte, also eines auf christlichem Boden erwachsenen sittlichen Idealismus aufs innigste verwandt ist[1]). Gleich im Anfang ist ja das Thema der großen Rede, die Zarathustra vor dem Volk hält, der Satz: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll!" Und in immer neuen Variationen kehrt dieser Gedanke wieder: „Überwindet mir das erbärmliche Behagen"; „Wenn ihr das Angenehme verachtet ..., da ist der Ursprung eurer Tugend!"; „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volk. Siehe es ist seiner Überwindungen Tafel!"; „Bist du der Siegreiche, der Selbstbezwinger, der Gebieter der Sinne?"; „Kannst du .... deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?"

Die letzte Frage würde in Kants Sprache lauten: Bist du fähig zur sittlichen „Autonomie" (Selbstgesetzgebung)?! —

Gewiß, wir schätzen mit Nietzsche das Leben; tiefe und goldene Worte hat er zum Preis des Lebens gesagt. Aber wir meinen, daß „Leben" nicht das letzte Wort einer haltbaren Philosophie, nicht der höchste Wert eines sinnvollen Wollens und Handelns sein kann. „Lebenssteigerung" ist als Zielsetzung erst anzuerkennen, wenn damit nicht bloß quantitative Mehrung der Vitalität gemeint ist, sondern eine Erhebung zu den geistig-sittlichen Werten, die als Leitstern im Menschenleben aufleuchten, und ihm — über aller tierischen Vitalität — Sinn und Würde zu verleihen vermögen, wenn der Mensch — will.

Der Wille, daß jene geistig-sittlichen Werte, — die keiner „Umwertung" unterliegen — in uns und um uns wirklich und mächtig werden, das ist der allein sinnvolle „Wille zur Macht"!

[1]) Diese Verwandtschaft habe ich näher nachgewiesen in meinen „Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra", Stuttgart, Strecker und Schröder. 13. bis 15. Tausend.

Dunkler Weg

Aller Erkenntnis Same
Ist Schmerz.
Aus unendlichem Grame
Schöpfst du das wundersame
Wissen, o Menschenherz.

Alles Lebens Verlangen
Ist Tod.
Noch ist kein Tag vergangen,
Den nicht das nächtige Bangen,
Allewiglich bedroht.

So schließt sich Wille und Wesen
Zum Ring.
Kein Sterblicher kann sie lesen,
Die ewigen Antithesen
Von Gott und Ding.

Thekla Merwin.

Zur Einführung in die Philosophie

Seele und Geist; subjektiver und objektiver Geist

„Seele" ist das Prinzip des Lebens als bloße Vitalität; darum reden wir auch von „Seele" bei Tier und Pflanze. Sofern aber ein Seelenleben „Sinn" erfaßt und bewußt sinnvoll sich betätigt und auswirkt, nennen wir es „Geist", und sofern Werte an Sinn und Sinnhaltigem ihre Träger haben, nennen wir sie „geistige". So sind wahre Sätze, edle Handlungen, Kunstwerke geistige Werte (genauer: Wertträger, mögen diese Träger auch selbst materieller Art sein). Dagegen ein guter Apfel, sofern er keinen Sinngehalt hat, ist ein sinnlicher („materieller") Wert. — Schenke ich einem anderen einen solchen Apfel, um ihm eine Freude zu machen, so ist das wiederum ein „geistiger" Wert. Dieser besteht aber nicht in dem Apfel, sondern in der Handlung, deren Sinn es ist, den anderen zu erfreuen. —

Alle die menschlichen Betätigungen, Schöpfungen und Einrichtungen, durch die geistige Werte verwirklicht werden, nennen wir zusammenfassend: „Kultur". Die einzelnen Kulturgebiete unterscheiden sich nach den Werten, deren Verwirklichung sie dienen. Näheres darüber wird ein Aufsatz „das Wesen der Kultur" bringen.

Hier soll noch auf die Formen eingegangen werden, in denen die Verwirklichung (Realisierung) der geistigen Werte erfolgt (denn, für sich genommen, ist Sinn und Wert etwas Unwirkliches, Irreales, Ideelles). Die Hauptformen sind: 1. Vorgänge und 2. Dinge. Die Vorgänge können solche an Einzelmenschen sein oder an Menschengruppen: Sprachen, Gebärden, Handlungen aller Art, Handhabung von Geräten usw. Die Dinge die Träger geistiger Werte sind, kann man — wenn man von den „Geräten" absieht, deren Sinn erst in der Handhabung sich darstellt, — einteilen in „Gebilde", „Abbilder" und „Zeichen". „Gebilde" sind in sich vollständige Träger eines Sinnes wie architektonische Gestaltungen, Musikstücke; für „Abbilder" ist es wesentlich,

daß sie auf einen ihnen gleichen oder ähnlichen Gegenstand hinweisen; auch „Zeichen" weisen auf einen Gegenstand hin, aber dieser steht mit ihnen in der Regel in einem nur äußerlichen Zusammenhang. Die für das geistige Leben weitaus bedeutsamsten Zeichen sind die Worte. Wieviel (positiver oder negativer) Wert hat z. B. in der gesamten Literatur seinen Niederschlag und damit seine Verwirklichung gefunden!

Die in solchen sinnvollen Formen realisierten geistigen Werte — man kann sie auch Kulturgüter nennen — bilden das, was man mit einem von Hegel stammenden Ausdruck „objektiven Geist" nennen kann. Ihm stellt man gegenüber den subjektiven Geist: es ist das Geistige, sofern es von den einzelnen Subjekten erlebt wird. Man kann auch die seelischen Dispositionen (bzw. Anlagen) zu solchem Erleben zum „subjektiven" Geist rechnen; dahin gehören z. B. alle wissenschaftlichen und künstlerischen Fähigkeiten, alle sittlichen Gewöhnungen und Charaktereigenschaften. Als Dispositionen sind sie relativ „beharrend", während das ihnen entspringende Erleben „fließend" ist; als Dispositionen sind sie ferner „latent" (verborgen), während das Erleben etwas „Aktuelles", unmittelbar sich Verwirklichendes ist. Die Sinngehalte, auf die das subjektiv-geistige Erleben gerichtet ist, bilden den objektiven Geist, sofern sie für das Subjekt etwas Gegenständliches, „Objektives" sind. „Gegenständlich" = objektiv bedeutet aber noch nicht „real" oder „wirklich", vielmehr kann auch Unwirkliches dem Subjekt gegenständlich sein: z. B. die Idee eines wissenschaftlichen oder künstlerischen Wertes, einer sittlichen Aufgabe, die erst verwirklicht werden soll. Es ist kein zwingender Grund vorhanden, den Begriff des objektiven Geistes auf den verwirklichten oder gar auf den in materiellen Gebilden realisierten Geist einzuschränken. Wir können also sagen: objektiver Geist ist entweder ideell oder real (d. h. unwirklich oder wirklich), und die Realisierung kann in fließender oder beharrender Form erfolgen; man denke einerseits an den Tanz oder den Vortrag eines Rezitators oder an ein Gemälde bzw. eine Bildsäule; ferner kann die Verwirklichung sein: rein seelisch (ein rein innerliches Gebet, ein guter Vorsatz) oder rein körperlich (eine Münze, eine Inschrift) oder seelisch-körperlich (psychophysisch) wie die Darbietungen eines Schauspielers.

Schriften: Hans Wenke, Hegels Theorie des objektiven Geistes, Halle, Niemeyer 1927.

Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes, Leipzig, Teubner 1923.

W. Schmied-Kowarzik, Die Objektivation des Geistigen, Leipzig, Barth 1927. (An letztere Schriften schließen sich unsere Ausführungen über die Formen des Geistigen an; jedoch mit wesentlichen Abweichungen. — Übrigens enthält auch der Aufsatz über Nietzsche in diesem Heft manches, was in fruchtbare Beziehung zu dem Vorstehenden gesetzt werden kann).

Lesefrüchte

Arzt und Seelsorger

Jeder Arzt ist recht eigentlich ein Schädling, der nicht zugleich ein Seelsorger ist. Woraus dann letztlich folgt: auch über den Wert des Arztes entscheidet letztinstanzlich der Menschenwert. Das Sein entscheidet über den Wert des Könnens. Der Fachmann, der an sein Fachkönnen als das letztlich Wesentliche glaubt, ist insofern der Schlimmste aller Stümper. (Aus Graf H. Keyserling. „Wiedergeburt". Darmstadt, Reichl 1927. S. 351.)

Einem „die Wahrheit" sagen

Der seelische Kern der Menschen, der eigentliche Mensch, ist etwas überaus Zartes, Empfindliches, Einziges, wesentlich Geheimes und Privates. Um seinetwillen sind die verschiedenen Formen der Distanzierung, die den Verkehr von Mensch zu Mensch in allen gebildeten Kreisen regeln, unbedingt von nöten; um seinetwillen ist es nicht gleichgültig, wie man eine Wahrheit sagt und wieviel man von ihr offenbart. Die Überzeugung so vieler Deutscher, alles sagen zu dürfen, was sie beweisen können, ist

ein unmittelbarer Beweis seelischer Barbarei, wie es denn ein Zeichen äquivalenten Tiefstands ist, wenn bei Beleidigungsprozessen die Wahrheitsfrage überhaupt gestellt wird. Wem insofern „die Sache" mehr bedeutet als der lebendige Mensch, der ist selbst noch nicht bewußtermaßen Mensch. Alle tieferen Menschen haben von jeher gepredigt: die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des anderen. (Aus Graf H. Keyserling, Wiedergeburt Darmstadt, Reisch! 1927. S. 380.)

Aussprache

Der Drang nach dem Absoluten

Sehr geehrter Herr Professor!

In „Philosophie und Leben" (Jg. I, H. 12. S. 425) sagen Sie: „Wenn mir ein Buch begegnete, das mir die Rätselfrage: Was ist im letzten Grunde die wirkliche Welt und woher stammt sie und wozu ist sie da, überzeugend beantwortete, es würde mein Erkenntnisstreben im Innersten befriedigen. Aber . . . aber!"

Wir staunen und fragen: Ist, das zu sagen, nicht die Aufgabe der Philosophie? Wenn sie es aber nicht sagt, dann mag sie Causalogie oder Phänomenologie oder Skeptizismus oder Realismus oder Gott weiß was für eine Krankheit sein, aber Philosophie?

Drei Wiener Lehrerinnen.

Meine Verehrten!

Wenn etwas die „Aufgabe" der Philosophie ist, verdient dann die Philosophie so harte Schelte — zumal in so sinnverwirrenden, gelehrten Worten —, wenn sie diese Aufgabe noch nicht befriedigend gelöst hat?!

Aber, ich vermute, nur Ihre Höflichkeit hat Sie bestimmt, Ihre Scheltworte an — die Philosophie zu richten; in Wahrheit aber gelten sie mir, als unwürdigem Vertreter der Philosophie.

Ist es so, dann bitte ich Sie, meine Verehrten, daran zu denken, daß Sie sicher auch ihren Schulkindern gegenüber Nachsicht üben, wenn sie ihre „Aufgaben" nicht fehlerfrei lösen.

Welt und Leben aber scheinen mir dem Nachdenklichen so schwere Aufgaben zu stellen, daß ich mich Ihnen gegenüber noch ganz als Kind fühle. Aber — ich arbeite fleißig an diesen Aufgaben. Haben Sie also noch etwas Geduld mit mir.

Ihr ergebener A. M.

Deutsche Weltanschauung

Düsseldorf, 14. 6. 27.

Sehr geehrter Herr Professor!

Ihr anregender Aufsatz über Max Wundt und das völkische Denken im Aprilheft von Philosophie und Leben hat auch auf mich tiefen Eindruck gemacht[1]). Erkennt man doch darin das ehrliche Streben, sich mit Erscheinungen auseinanderzusetzen, denen man meist ganz vorurteilsvoll gegenübersteht.

Sie halten die Wertungen Wundts für ungerecht und setzen sich für eine „grundsätzliche Gleichwertigkeit der verschiedenen völkischen Wesensarten" ein. Vom Standpunkt der reinen, gleichsam von außen und unbeteiligt anschauenden Vernunft mag das richtig sein. Der lebendige Mensch ist aber in keinem Falle nur Zuschauer, er wirkt selbst strebend, liebend und hassend im Schauspiel des Lebens mit. Nur der, der jedes lebendige Gefühl in sich abgetötet hätte, wäre der unmenschlichen und willenlosen Betrachtung der Welt jenseits von Gut und Böse fähig.

Sie haben für Ihre Zeitschrift (für deren Verbreitung ich mich gern einsetzen will) den glücklichen Namen „Philosophie und Leben" gewählt, sicherlich deshalb, weil Sie in ihr die fruchtbare Verbindung philosophischer Klarheit mit dem quellenden Leben

[1]) Ich verweise auch auf meinen Briefwechsel mit Max Wundt in Heft V/VI. S. 77 ff. A. M.

fördern möchten. Philosophie und Leben stehen sich ja gegenüber wie Form und Inhalt, zeugender Geist und empfangende Seele. Wo sich beide feindlich voneinander absondern, da verdorrt das Denken zum leeren Hirngespinst, da versinkt auch das Leben in tierische Dumpfheit. Wo sie sich aber ebenbürtig mit gleicher Kraft vereinigen und durchdringen, da erblüht beglückende Kulturwirklichkeit. Soll dieses Ziel erreicht werden, dann darf der Eishauch des Gedankens nicht die ursprünglichste Lebensäußerung: den Willen zum Wachstum, zur Selbstbehauptung ertöten. Der tatfrohe, schaffende Mensch muß werten, muß ein Ideal, einen Gott verehren, dessen Bild er nachstrebt; und er muß andere Götter als barbarische, heidnische Götzen verachten. Ohne solche wertende, wählende Gesinnung kann sich kein Volk, keine Kultur entwickeln; und wo sie erlischt, da beginnt die Zersetzung geprägter Sonderform, hemmungslose Vermischung, das Versinken im formlosen Gemeinen (im Fellachentum, wie Spengler es nennt). Gab es wohl jemals irgendeine Kultur, eine Weltreligion, die nicht ihr eigenes Ideal, ihr besonderes Wesen gegen verachtete Barbaren und Heiden durchsetzte!

Wie jedes aufstrebende Wachstum ist auch die völkische Bewegung den Fremden ein Ärgernis und den Weisen (aber auch den Gesinnungslosen) eine Torheit. Das Allgemeine, das deutscher Sonderform feindlich gegenübersteht, ist die westliche Zivilisation, das Ergebnis des römischen Imperialismus, der die Welt gleichförmig römisch machen wollte. (Ich bin „ein auf einer Realanstalt Gebildeter" und kann trotzdem den westlichen Zivilisationen keine „besseren Noten" erteilen).

Wir, in denen der trotzige Wille zur Besonderheit aus Urzeiten her lebendig ist, wir stehen noch immer im Abwehrkampf gegen römische Herrschsucht, die uns Freiheit und Eigenart rauben will.

Sicherlich läßt sich deutsches Wesen nicht in eine eindeutige Formel bringen. Jeder Einzelne wird dieses Gemeinsame in seiner besonderen Weise erleben. Gerade die Vielgestaltigkeit der lebendigen Erscheinungsformen — im Gegensatz zu westlerischer Uniformierung — scheint mir vor allem kennzeichnend für deutsches Wesen, deutsche Eigenart. Ein Herder, der Stimmen der Völker liebevoll sammelt, in jeder Besonderheit die Offenbarung des allgemeinsamen Weltgeistes erkennt, ist wohl kaum bei den selbstgerechten Völkern der westlichen Zivilisation denkbar. Solche weltoffne Gesinnung, der jeder engherzige beschränkte Fanatismus fremd ist und die vor allem auch die Griechen auszeichnete, empfinden wir als hohen sittlichen Wert — solange nicht unser eigenes Dasein und damit dieser sittliche Wert bedroht ist.

In meinem Buch: „Der zerfallene Mensch"[1]), das ich Ihnen gleichzeitig überreiche, habe ich diese Gedanken ausführlicher dargestellt. Es würde mich freuen, wenn Sie das Buch, das den Beifall namhafter Philosophen gefunden hat, einer Besprechung würdigen wollten.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Ihr ergebener Dr. Hans Goerges.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Gerade, was Sie an Herder als kennzeichnend für deutsche Eigenart hervorheben, nämlich das liebevolle Streben, „in jeder (nationalen) Besonderheit die Offenbarung des allgemeinen Weltgeistes zu erkennen," das vermisse ich mancherorts in dem Buche von Max Wundt und — in Ihrem Brief. Das rührt wohl daher, daß Sie beide zu ausschließlich auf Kampf eingestellt sind.

Dieser Ihr Kampfeseifer wendet sich auch gegen mich. Das ich für die Voraussetzung einer „grundsätzlichen Gleichwertigkeit der verschiedenen völkischen Wesensarten eintrete", das erscheint Ihnen ohne weiteres als eine „unmenschliche und willenlose Betrachtung" „jenseits von Gut und Böse", deren nur jemand fähig sei, „der jedes lebendige Gefühl in sich abgetötet hätte"; Sie reden vom „Eishauch des Gedankens", um von späteren, geradezu kränkenden Ausführungen im nächsten Absatz zu schweigen.

[1]) Dies, „Dem kommenden König" gewidmete Buch ist im „Greifenverlag" zu Rudolstadt (Thüringen) erschienen. Der Untertitel lautet: „Drei Bücher von Tod und Wiedergeburt". Es scheint mir mehr schwungvolle Lyrik und Predigt als Philosophie zu enthalten — womit es nur charakterisiert, nicht seinem Werte nach beurteilt sein soll. A. M.

Der Philosoph (wie er sein soll) ist nicht „willenlos", sondern geleitet von einem sehr zähen und starken Willen, nämlich zum klaren, sachlichen Denken und Erkennen und zu gerechter Beurteilung. Und dieser Wille geht hervor aus einem durchaus „lebendigen Gefühl", nämlich für den Wert der Erkenntnis und der Gerechtigkeit. Wer freilich von sachlichem Denken wie „Eishauch" angeweht sich fühlt, der mag vielleicht als Lyriker etwas leisten, philosophisch, d. h. sachlich eine Frage zu durchdenken ist er nicht geeignet. Und wer den Versuch gerecht abzuwägen, mit „Gesinnungslosigkeit" verwechselt, der offenbart damit, daß ihm Gerechtigkeitsgefühl fremd ist. Wenn eine Mutter zwei Kinder gleich innig liebt, bedeutet das, daß sie sie überhaupt nicht liebt? Und wenn ein Mann zwei Freunde gleich hoch schätzt, will das sagen, daß er ihnen ohne „lebendiges Gefühl" gegenübersteht?

Muß man immer erst in hohen Tönen versichern, daß man sein eigenes Volk liebt und schätzt, wenn man bemüht ist, für menschenwürdige Zustände zwischen den Völkern einzutreten?!

Suche doch jedes Volk und jede Richtung im Volke ihr Ideal im positiven Schaffen zu verwirklichen, ohne immer zugleich die Ideale anderer als „heidnische Götzen" zu „verachten"! In Positivo salus! wie der junge Nietzsche gern sagte.

Bei jener „kämpferischen" Einstellung kommt das Positive nur allzu leicht zu kurz; das Negative und damit Gehässigkeit, Beschimpfung, Schädigung walten oft völlig vor. Dann kommt es auch zu Kämpfen zwischen Volksgenossen, die nicht mehr mit geistigen Waffen ausgefochten werden, sondern mit sehr viel massiveren. Fast allwöchentlich hören wir ja von immer neuen „Schlachten" zwischen radikalen Verbänden rechts und links! Und die Gefahr eines allgemeinen Bürgerkriegs ist für unser Volk immer noch nicht ganz beschworen. Meinen Sie nicht, verehrter Herr, daß man angesichts solcher Zustände und Gefahren aus Liebe zum eigenen Volk sich mühen kann, daß etwas mehr ruhige Betrachtung und nicht bloß wogendes Gefühl uns leite, daß zum Pathos der Logos hinzutrete, zum überschäumenden Gefühl die Selbstdisziplin?!

Mit vorzüglicher Hochachtung
ergebenst August Messer.

Brief eines jungen Arbeiters

Pasewalk, 3. Juli 1927.

Sehr geehrter Herr Professor!

Ihr Bestreben, weitesten Kreisen philosophische Fragen aufzuklären, in seelischen Nöten zu helfen, muß bei suchenden Menschen dankbare Anerkennung und Unterstützung in der Verbreitung Ihrer Zeitschrift finden. Äußerliche Menschen halten nichts von der Philosophie; denn es bringt keine äußeren Güter ein, dann hat Deutschland viel große Philosophen in seiner Geschichte zu verzeichnen. Durch die schwere phil. Sprache ist das Werk dieser Männer weitesten Kreisen schwer zugänglich, daher ist das deutsche Volk, trotz großer innerlicher Empfindungsart, sehr unphilosophisch und unkritisch. Ein Suchen nach Wahrheit, wenn auch viele Zeichen großer Oberflächenkultur vorhanden sind, ist aber wohl doch im Volke; denn es gibt doch eine Anzahl Bünde und Sekten mit oft minderwertigen Schriften und Zeitschriften, die ihre Anhängerschaft finden, trotz Entstellungen und Unwahrheiten. Philosophie ist für mich ein Lebensbedürfnis geworden, daraus ich viel Kraft im Kampfe ums Dasein schöpfe. In einer Zeit der Oberflächlichkeit, der Wirrnisse, des Materialismus, dem viele Menschen doch keine Seele geben können und dadurch das Leben sich zur Hölle machen, fragt man sich doch: „Wozu das Alles?" „Warum ist es so und nicht anders?" Durch solche Fragen wird man zum Suchen angeregt und kann doch nur Aufschluß bei den großen Menschen des Geistes finden und in der Natur, von der wir ein Glied der Kette sind.

Sich selbst erkennen lernen, sich in Einklang mit der Natur bringen, seine Umgebung zu erfassen und verstehen lernen, Wahrhaftigkeit und edle Gesinnung üben und pflegen, dann das Streben nach höheren Werten, nach Gott, alles sind schwere Aufgaben, die wir unvollkommenen Menschen oft schwer lösen, in vielen Fällen gar nicht lösen.

Als Kind war ich fromm, noch dazu in ländlicher Einsamkeit wohnend, hatte ich rechte Verbindung mit der Natur; ehrfurchtsvoll sah ich das Heer der Sterne am

Himmelszelt, sah mit kindlichem Gemüt das kleine Samenkorn wachsen, bis es zum fruchtbringenden Halm wurde, den Wind hörte ich brausen, die Wolken zogen mit meinen Gedanken dann schneller umher als sonsten, das kleinste Getier lernte ich lieben, alles empfand ich als große Wunder des großen Gottes, von dem die christliche Kirche lehrt, deren Krone dieser Schöpfung der Mensch sein soll. Doch kommt man zu den Jünglingsjahren, kommt in andere Umgebungen, dann tun sich Fragen auf, wo man keine Antwort findet, in vielen Fragen der Naturwissenschaft versagt die christliche Religion ganz; stellt man Lehre Christi und das Leben gegenüber, dann sieht man erschreckende Gegensätze, nichts scheint mehr wertvoll zu sein. Man erkennt den bitteren Ernst des Lebens schon in den Lehrjahren seines Berufes; der Mensch mit seinen Schwächen wirkt auf unser Gemüt erschreckend, abstoßend. Man steht vor der Frage: „Ist das das Leben?" Gibt es keinen höheren Zweck als sich sein Essen und Trinken im Lebenskampfe zu erringen, wie so viele Menschen lehren? Ich lernte die Menschheit hassen mit ihren falschen Lehren, die Kirche sah ich als ein Geschäftsunternehmen an, ich war durch verschiedene Umstände des Lebens müde, fast bereit, es schon wegzuwerfen. Einen Trost hatte ich, das war die Natur, worin ich ein höheres Walten empfand, ich ersehnte ein Haus, einsam im Walde, um mit keinem Menschen in Berührung kommen zu brauchen.

Es halfen nicht in diesem Kampfe auswendig gelernte Bibelsprüche, geistliche Lieder. Trotz mancher Hilfe, welche die christlichen Kirchen leidenden Menschen tun, setzen dieselben nicht ihre Kraft ein, um das Leiden zu verhüten, schon im Anfang zu ersticken. Ich bin evangelischen Glaubens, muß eingestehen, viele Pastoren sind des Berufes wegen Diener der Kirche geworden, weil es eben ein guter Beruf sein soll, haben keine Verbindung mit ihrer Gemeinde, hierunter leidet die Religion besonders stark. Die echte Verbindung mit der Kirche ging für mich verloren. Ich las die Bücher von Haeckel mit ihren aufklärenden, naturwissenschaftlichen Lehren, las überhaupt viel Bücher der Naturwissenschaften von Bölsche, Francé usw., Bücher und Zeitschriften des Kosmosverlages, manche erhebende, naturbindende Freude habe ich in diesen Schriften gefunden. Bücher und Werke führten mich zu neuem Denken und Beobachten. Ein kleines Büchelchen von Bruno H. Bürgel: „Vom Arbeiter zum Astronomen", gab mit seinen darin eingeführten philosophischen und ethischen Fragen weiteren Anlaß zu philosophischem Denken, ich griff zu Schopenhauers „Aphorismen der Lebensweisheit", und Schopenhauer war für mich, den Weltenfeind, ein Bestärker meiner Gedanken. Mehr und mehr zogen mich die verständlichen, philosophischen Schriften an, der Idealismus eines Sokrates und Plato stärkten auch höhere Gedanken in mir. Ich mußte wieder mit dem Leben in Verbindung kommen, man ist doch nur Mensch unter Menschen, trotz bitterer Enttäuschungen muß man immer wieder für das Gute, Schöne wirken können und ob man auch selbst noch strauchelt. Noch bin ich im Suchen und Sehnen; vielleicht wird es nie erfüllt, doch bringt es Freude; daß ich einer bestimmten Richtung jetzt angehöre, kann ich nicht sagen; noch bin ich bei der Festigung meiner eigenen Persönlichkeit im Wollen und Wirken, noch suche ich Lebenswerte zu erkennen und Philosophie mit dem wirklichen Leben in Verbindung zu bringen, wozu ich als besondere Hilfe „Philosophie und Leben" besitze. Psychologie ist deshalb auch ein Anziehungsgebiet für mich. Ihre Werke „Empfindung und Denken" und „Sittenlehre", Sprangers „Psychologie des Jugendalters" sind Werke, welche ich jetzt lese. Philosophie ist für mich keine trockene, weltentfremdende Lehre geworden, sondern hat lebensbejahend gewirkt, mein Suchen und Streben zur Wahrheit gefördert. Mit Abschluß der Schulzeit hatte ich wohl den Wunsch, einen anderen Beruf, als Handwerker, zu ergreifen, was meine Eltern aber nicht ermöglichen konnten. Damals waren diese Tatsachen für mich schwer, heute empfinde ich aber, daß man eben da seine Pflicht erfüllen muß, wo man hingestellt ist. Ich ziehe natürlich Kleinbetriebe vor, trotzdem man wohl in Großbetrieben evtl. mehr Geld verdienen kann, aber für Geld vielleicht eine geisttestötende Arbeit zu leisten, wäre ein Unding für mich, in Kleinbetrieben herrscht doch noch Abwechselung. Politischen Parteien gehöre ich nicht an, da selbige doch recht oft mit blindem Haß wüten, viel Reden und große Programme haben, es aber viel an Taten fehlen lassen. Ich suche das Gute überall im Menschen und in der Gemeinschaft zu finden, wo dieses nicht herrscht, da helfen keine Programme, nur der Wille zum Wahren und Guten kann ändern. Soviel läßt man von äußeren Dingen abhängen, da be-

kämpfen sich Parteien, Rassen, Religionsgemeinschaften in übler Weise oft, statt daß jeder Selbsterkenntnis üben sollte und das Gute vom Mitmenschen erkennen lernen. Als ich einmal einem Studierenden „Philosophie und Leben" von Prof. Dr. Messer empfahl, meinte der „seines Wissens wäre Messer katholisch, dieses wäre für evangelischen Glaubensbekenner nicht anziehend", soviel Unlogik hatte ich von einem Studenten der Philosophie nicht erwartet, nicht gedacht, daß der Wert einer Arbeit so vom Glauben abhängt. Solche Beispiele der äußeren Beurteilung gibt es viele im Leben.

Die Beurteilung der Gesellschaftsklassen in einem Vaterlande hängen viel von äußerem, oberflächlichem Urteil ab. Die unteren Schichten lassen sich viel vom Glanz der Oberschicht blenden, denken Besitztum ist das Glück der Welt. Die Oberschicht kennt oft verschiedene Menschen-, Pferde-, Hunderassen, aber nicht die Seele der Arbeiterschaft, denkt oft, sie sind nur eine blöde Masse, die mehr Geld haben wollen, um es in Schnaps zu verwenden oder sonst zu verbringen. An kleinen Beispielen kann man täglich viele hier sammeln, wieviel gedankenlose, blöde Urteile hier gefällt werden, wieviel Lüge in diesen Punkten ausgestreut wird. Man sollte sich hier mehr Verständnis entgegenbringen und nicht blind gegeneinander wüten. In diesem Punkte kann und wirkt auch ihre Zeitschrift aufklärend. Eine tiefere und bessere Herzens- und Geistesbildung muß man der Menschheit schaffen und lehren, dann wird sich die Welt bessern. Viel besprochen wird in der Arbeiterschaft der sogenannte „Akademikervogel"; Menschen, die wohl über Wissen verfügen, aber keine Herzensbildung, die doch zur Bescheidenheit vor den Wundern der Natur mahnen müßte, haben.

Sie finden, verehrter Herr Professor, viel krause Gedanken bei mir, und Sie müssen das entschuldigen, mit einfacher Dorfschul- und Volksschulbildung fällt es einem doch schwer, sich einen klaren Überblick zu schaffen, aber Philosophie heißt nach Ihrer Erklärung: „Liebe zur Weisheit und Wahrheit", und diese möchte ich pflegen. Welche Philosophie die Wertvollste ist, habe ich noch nicht empfunden, kann nur mit den Schillerworten sagen:

„Welche wohl bleibt von allen den Philosophien?
Ich weiß nicht!
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen."

Wie man Kreisen mit Volksschulbildung Philosophie recht anziehend bringen kann, das läßt sich auch wohl schwer sagen. Eine möglichst klare Sprache üben Sie schon in Ihrer Zeitschrift. Die Erklärungen: „Zur Einführung in die Philosophie", finde ich sehr gut und ich habe manche Aufklärung von Wert darin gefunden. Den Artikel „Lebenssinn", „Aus Menschennächten", „Eine religiöse Entwickelung" und andere dieser Art sind besonders anziehend für mich, mit Spannung erwarte ich das nächste Heft „Ph.u.L." Manche Artikel sind schwer verständlich, wie die Abhandlung von Hans Driesch. Die Einstellung des Einzelnen ist aber ja auch verschieden. Für wen Philosophie Lebensbedürfnis ist, der wird sich gern schwerere Aufgaben zu lösen bemühen: Denen, welchen Philosophie Lebensbedürfnis ist, dieselbe näher zu bringen, haben Sie sich zur Aufgabe gemacht und Sie können mit Unterstützung der Leserschaft rechnen. Es ist schwer, die Einzelnen im Lande zu sammeln, aber wenn auf je 10 000 nur 1 Leser käme, dann wären es schon bei 60 Millionen 6000, es wäre schon ein guter Stamm. Ich hoffe, bei den Bemühungen des Verlages „Meiner", wird Ihre Lesergemeinde im Wachsen sein und diese Zahl bald erreichen.

Sehr geehrter Herr Professor! Nochmals meine Dankbarkeit und Verehrung Ihnen versichernd, bin ich Ihr ergebener W. St.

Gerne nehme ich Wegweise und Belehrung an und bitte, Fehler aller Art, die von meiner Seite geschehen sein sollten, freundlichst entschuldigen zu wollen.

Mein lieber Herr!

„Kraus" sind Ihre Darlegungen gar nicht, und „Belehrung" von mir bedürfen Sie auch nicht; denn Sie sprechen reichste Lebensweisheit aus in dem Satze: „Daß man eben da seine Pflicht erfüllen muß, wo man hingestellt ist!" Und, was mehr ist: Sie leben und handeln nach dieser Überzeugung!

Solch' positive Arbeit wird Sie aber am ehesten hinausführen über allgemeinen Menschenhaß und Kirchenhaß. Sie verallgemeinern wohl noch zu sehr eigene trübe

Erfahrungen. Überall entdeckt man doch wieder Menschen, die es im Grunde gut meinen und mit denen man immer Gemeinsamkeit finden kann. Ihr A. M.

Brief eines Lehrers

Sehr verehrter Herr Professor! Ich gehöre zu denen, die es dankbar empfinden, daß ein Mann sich bereit erklärt hat, und zwar durch die Tat, all denen ein Führer zu sein, die auf der Suche nach dem Sinn ihres Lebens eines solchen bedürfen. Wir Volksschullehrer müssen es mit um so größerer Freude begrüßen, weil wir andere führen sollen und leider schon zu einer Zeit, wo wir uns selbst noch nicht führen konnten, zwischen die 4 Wände des Berufs gestellt wurden. Freilich, auch die Hochschule kann keinem ein fertiges Rezept mit auf den Weg geben, die zweite Hälfte des Weges muß man doch selber finden.

Ich wende mich an die „Aussprache" oder den Fragekasten Ihrer Zeitschrift mit folgenden Fragen, die ich auf dem Herzen trage:

Was ist Natur? Was ist Geist? Wie verhalten sie sich zueinander? Ist die Natur der „Stoff", der durch den Geist „geformt", gebildet wird? Gibt es eine „Natur" auch ohne „Geist" und „Geist" auch ohne „Natur"? Was sollen wir uns unter dem „selbständigen Geistesleben" Rudolf Euckens, des verstorbenen Jenenser Professors der Philosophie, denken? Wie denken Sie über Rudolf Steiner, den Begründer der Anthroposophie? Hat dieser das „selbständige" Geistesleben neu entdeckt?

„Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden." Bei diesen Worten hören wir doch den ehernen Schritt der Natur, der allmächtigen, der unbeugsamen, der unbarmherzigen. „Denn unfühlend ist die Natur." Dann allerdings sehen wir den Knaben mit der schönen, lichten Gabe gleich einem mild strahlenden Sterne hinten aus der fernsten Ferne kommen mit dem tröstlichen Worte: „Trinke Mut des reinen Lebens!", denn: „Der Mensch vermag das Unmögliche: Er unterscheidet, wählet und richtet, er kann dem Augenblick Dauer verleihen."

Er ist frei vom Joch des „Muß". Wird aber diese Freiheit, einer grünen Insel im unendlichen Ozean gleichend, nicht wieder von den wilden, sinnlosen Wogen dieses Ungetüms am Ende verschlungen, und wir stehen vor dem „Nichts?"

Oder ertönt am Ende der Jubelschrei der Ewigkeit über die Vergänglichkeit? Nur der „Glaube" des endlichen Siegs der Freiheit über die Gebundenheit, des Lichts über die Finsternis kann uns den „Mut des reinen Lebens" geben. Also ist der Weisheit letzter Schluß: — (wenn ich recht zu zitieren weiß) —

„Du mußt glauben, du mußt wagen,
denn die Götter leih'n kein Pfand.
Nur ein Wunder kann dich tragen
in das schöne Wunderland."

Der Herr Professor lächelt vielleicht über meine naiven Fragen und Betrachtungen, welch letztere der Augenblick meiner Feder eingegeben; vielleicht hält er sie auch einer Antwort für würdig. Jedenfalls freue ich mich darüber, daß seine Zeitschrift vom Verleger zum Mittelpunkt aller philosophisch Strebenden gemacht werden soll. Auch begrüße ich mit Freuden die Einrichtung, daß die Hefte eine allmähliche Einführung in die wichtigsten Fragen der Philosophie geben werden.

Mit herzlichen Grüßen aus dem Schwabenlande Ihr ergebener Schüler

Lehrer J. M.

Mein lieber Herr!

Die „Einführung in die Philosophie" soll in Kürze auch über das Problem „Geist" und „Natur" einiges bringen, dabei wird sich auch Gelegenheit finden, über Eucken zu sprechen. Über Steiner wird eines der nächsten Hefte einen besonderen Abschnitt enthalten. Auch von anderer Seite wurde schon Besprechung Euckens und Steiners gewünscht. — Bewahren Sie sich Ihren Mut zu „glauben und zu wagen".

Ihr A. M.

Besprechungen

Irma v. Drygalski. Flipp Woller. Bad Pyrmont-Merseburg, Ernst Schneller, Verlag, 1927. S. 71.

Nur eine kleine Novelle — — ja, aber auch hinter einer kleinen Novelle kann Kunst stehen. Gerade, wie man kleine Dinge ansieht und anfaßt, wie man Einzelschicksale in die großen Zusammenhänge des Lebens einflicht; wie man das große Leid und das große Menschliche im kleinen Alltag vorüberziehen läßt — — gerade das zeigt, ob jemand nur schriftstellert oder ob er ein Künstler ist. Dieses Büchlein hat eine Künstlerhand und ein Künstlerherz gestaltet. Verstehend, ein wenig traurig und doch leise lächelnd legt man diese Geschichte weg, froh, wieder einmal etwas gelesen zu haben, das nicht in Gräßlichkeiten und in Gigantischem herumtrampelt, sondern mit zarten Fingern an die Tiefe rührt. P. M.-P.

Hans Vaihinger. Der Mythus und das Als Ob. Ein Fragment. Sonderdruck aus der Festschrift für Hans Larsson. Stockholm, Alb. Bonniers Boktryckeri, 1927.

Vaihinger, der Nestor der deutschen Philosophen (geb. 25. September 1852), behandelt das mythische Denken anregend in dieser Schrift. Er will sie zu einem der „Bausteine zu einer Philosophie des Als Ob" (Berlin, Gebr. Paetel), erweitern mit Rücksicht auf E. Troeltsch, Logos und Mythos in Theologie und Philosophie („Logos" 1913 u. Ges. Schriften, 2. Bd.).

Er bietet 7 Abschnitte: Einleitung, Schopenhauer, F. A. Lange, Nietzsche, die Neu-Romantik, die „Philosophie des Als Ob", Harald Höffding.

1. Die Einleitung betont: In den früher nur als ein Teil der Altertumswissenschaft und Völkerkunde betrachteten Mythen sieht man im 20. Jahrhundert immer mehr Formen des Vorstellens, die heut selbständige Berechtigung haben, ja, man fordert teilweise stürmisch einen „neuen Mythus" der Zukunft. Hierbei handelt es sich um bewußt falsche Phantasievorstellungen, um Fiktionen im Sinne der „Philosophie des Als Ob". Diese neuerwachte Vorliebe für Mythen gilt es wissenschaftlich zu untersuchen. — Seit Nietzsches Tod († 1900) wuchs stark die Kenntnis seiner Schriften, in denen der Mythus eine große Rolle spielt. Überhaupt betont die Mythen vielfach die Periode der Neu-Romantik. Als der eigentliche Philosoph der Romantik gilt Schopenhauer, durch den ja Nietzsche beeinflußt wurde.

2. Schopenhauer (vgl. H. Hasse, Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart, 1924) untersucht den Mythus im 2. Bd. der „Parerga", Kap. 18: „Einige mythologische Betrachtungen". Nach ihm ist die Christliche Dogmatik ein heiliger Mythos, mittels deren dem Volk Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären. So erscheint Schopenhauer als ein tieferer Interpret und glücklicherer Apologet des Christentums als gar mancher professionelle christliche Theologe; seine Mythentheorie hat auch uns Heutigen viel zu sagen. — Da Schopenhauer in der „Philosophie des Als Ob" bisher noch nicht gebührend gewürdigt wurde, erscheinen Vaihingers hier vorliegende Ausführungen als ein wichtiger Nachtrag!

3. Die Früchte der durch Schopenhauer († 1860) geschaffenen neuen philosophischen Einstellung finden sich in F. A. Langes „Geschichte des Materialismus", 1. Ausg., 1865, 2. vertiefte Ausg. 1875 (vgl. Vaihinger, „Ph. d. A. O." S. 753—771). Nach Lange sollen wir uns im Geiste eine schöne und vollkommenere Welt schaffen und dadurch das Leben idealisieren. Ist einmal das Prinzip gegeben, so wird man wohl auch den Mythus — als Mythus — müssen gelten lassen (vgl. Vaihingers „Nützliche Fiktionen"). Die Religion der Zukunft kann nur als Dichtung stehen bleiben. Sinn und Achtung für die Religion als Dichtung soll auch der Materialist haben. Langes „Standpunkt des Ideals" darf man kurzerhand auch als „Standpunkt des Mythus" kennzeichnen.

4. Die Spuren des Schopenhauer-Langeschen Einflusses zeigen sich bei Nietzsche in der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (1872), wo die Bedeutung der Mythen für die menschliche Kultur betont wird. Nietzsche redet besonders von den griechischen, aber auch von den germanischen (vgl. Rich. Wagner!) Mythen (vgl. Vaihinger, „Ph. d. A. O." S. 771—790: „Nietzsche und seine Lehre vom bewußt gewollten Schein"). Vaihinger gibt aus der erwähnten Schrift Nietzsches eine bedeutsame Nachlese. Ich zitiere hier nur: „Ohne Mythus geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab." Als Ergänzung vgl. was Nietzsche in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" über „R. Wagner in Bayreuth" (§ 8) sagt: „Der Mythus war tief erniedrigt und entstellt, zum ‚Märchen', zum spielerisch beglückenden Besitz der Kinder und Frauen des verkümmerten Volkes umgeartet, seiner wundervollen, ernst-heiligen Mannes-Natur gänzlich entkleidet. Hier hörte der Künstler deutlich den Befehl, der an ihn allein erging — den Mythus ins Männliche zurückzuschaffen."

5. Nietzsche zeitigte fruchtbare Folgen: es entstand die sog. Neu-Romantik. Zu ihr gehört zuerst der Kreis von Schriftstellern, der sich um den Verlag Eugen Diederichs seit etwa 1920 sammelte (vgl. den Verlagsalmanach „Das Deutsche Gesicht. Ein Weg der Zukunft" mit dem Beitrag „Volkheit, Goethe und Mythos" von Eug. Diederichs), ferner der sog. Kreis der Charon-Leute, bei denen auch der Mythusbegriff im Brennpunkt aller Interessen steht (vgl. den Dichter-Philosophen Otto zur Linde, dessen Ges. Werke, 4 Bde., einen eignen „Charontischen Mythus" bieten und der 1920 einen Essay „Der Mythus" schrieb). Hervorhebung verdienen dann die „Christuslegenden" von Carl Röttger. Größere Dichtungen, die einen neuen modernen Mythus zu gestalten suchen, sind: Carl Spitteler, „Prometheus und Epimetheus" und „Olympischer Frühling", Alfred Momberts Aeon-Dichtungen und Theod. Däublers Nordlichtwerk. Ferner: Ad. Grabowsky, Gott und der Zauberer. Ein Mythos, sowie: Rud. Pannwitz, Die Deutsche Lehre (1919). — Der Mythusbegriff hat also hohe Bedeutung für die neuere geistige Entwicklung.

6. All diese Bestrebungen, dem Mythus eine neue Stellung in unsrer Kultur zu geben, finden in Vaihingers „Philosophie des Als Ob" (1911) ihren Mittelpunkt und ihre eigentliche philosophisch systematische Rechtfertigung. Hier wird der Mythus zuerst klar als ein wichtiger Teil des poetischen Als Ob-Vorstellens erkannt.

7. Zuletzt würdigt Vaihinger die Schriften von Harald Höffding: Der Begriff der Analogie (1924), Religionsphilosophie (1901) und: Erkenntnistheorie und Lebensauffassung (1926). Höffding hält es mit Goethes Wort:

„Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug."

Mit dem Grundgedanken dieses Vaihingerschen Fragmentes (der Wertschätzung des Mythus als einer der wichtigsten Betätigungen des Als Ob-Vorstellens) berührt sich: Th. Siegfried, Mythos und Logos, Theolog. Blätter, Febr. 1926 (Hinrichs). Siegfried schreibt: „Leben wir, so leben wir im Mythos!" Als Vorgänger in der Schätzung des Mythos nennt er: Bonus, Troeltsch, Liebert, Cassirer. Hier fehlt Vaihinger! Die Genannten kommen nach Vaihinger, der schon 1911 in der 1. Ausg. der „Ph. d. A. O." eine ausführliche Theorie des mythischen Denkens gab, das er als unbedingt notwendig für den menschlichen Geist nachwies (vgl. das Sachregister unter „Mythus"). Besonders Liebert und Cassirer haben sich der Argumente Vaihingers bedient, ohne jedoch seinen Namen zu nennen. Erst nach dem Erscheinen der „Ph. d. A. O." legten diese zwei Neukantianer den Mythus in Vaihingers Sinne ihren Büchern zugrunde. Troeltsch' grundlegender Aufsatz erschien erst 1913. —

Zur Steuer der historischen Wahrheit muß man betonen: Vaihinger zeigt in seiner Theorie von den Fiktionen des wissenschaftlichen Denkens, daß auch absichtlich begangne Fehler im Denken zum Gewinn von neuen Wahrheiten zu führen vermögen. Vor allem in dieser zuerst von ihm klar erfaßten Einsicht besteht der hohe wissenschaftliche Wert seiner „Philosophie des Als Ob"! Max Rudolph, Arnstadt (Thür.).

Preisausschreiben! Die Constantin Brunner-Gemeinschaft setzt einen Preis von 1000 Reichsmark für die beste Arbeit über das folgende Thema aus:

Wodurch unterscheidet sich die Psychologie Constantin Brunners von aller bisherigen Psychologie?

Bei der Lösung dieser Aufgabe soll nicht nur das allgemein Grundlegende über den „Praktischen Verstand" im Sinne Brunners berücksichtigt werden, sondern auch im Besonderen dessen Auffassung von der Spezifikation des Wissens („Denkens" im gewöhnlichen Sprachgebrauch) und die **veränderte Stellung, welche sich durch die Auffassung vom wissenden Denken gegenüber Dogmatik wie Skeptik zur endgültigen Überwindung beider, ergibt.**

Näheres zu erfahren durch den Vorsitzenden der Constantin Brunner-Gemeinschaft Dr. Fritz Blankenfeld, Berlin, Landshuter Straße 7.

Eingegangene Schriften

Das Wort. Märzheft 1927. Okkultismus und Spiritismus im Lichte der Neusalemslehre. Neu-Salems-Verlag Bietigheim, Württ. 3 Mk. der Jahrgang.

Mitteilungsblatt des Chemnitzer Brüderrates. R. Spitznas, Zwickau.

Heimsoeth, Heinz, Metaphysik und Kritik bei Crusius. (Zur Vorgeschichte der Kritik d. r. V.) Berlin. Verlag f. Politik u. Geschichte. 67 S.

Haeberlin, Paul, Das Geheimnis der Wirklichkeit. Basel 1927. Kober, C. F. Spittlers Nachfolger. 389 S. Geb. 9,60 Mk.

Gomperz, H., Die Indische Theosophie. Jena 1925. E. Diederichs. 448 S. Brosch. 14 Mk., geb. 17 Mk.

Stern, Erich, Dichtkunst und Psychologie. Erfurt 1927. K. Stenger. 16 S. Geh. 1 Mk.

Baeumler, A., Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Teil I: Philosophie des Geistes u. Rechtsphilosophie. Jena 1927. G. Fischer. 940 S. 16 Mk., geb. 18 Mk.

Faigl, Karl. Ganzheit und Zahl. Ebenda. 186 S. 6 Mk., geb. 7 Mk.

Plutarch, Moralische Schriften. Übersetzt. m. Einltgn., Anm. u. Reg. vers. von Otto Apelt. Bd. 1—3. Leipzig 1926. F. Meiner, XII, 171 bzw. XV, 174 u. XII, 204 S. Brosch. Bd. I/II 5 Mk. und Bd. III 6 Mk., geb. je 1.50 Mk. mehr.

Minrath, H., Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. Berlin u. Bonn 1927. F. Dümmler. 82 S. Kart. 4 Mk.

André, H., Über künstliche Blütenmetamorphosen bei der Schneebeere. Berlin 1927. Gebr. Borntträger. 100 S. Geb. 10,50 Mk.

Annalen der Philosophie u. philos. Kritik, herausgegeben von Vaihinger, Petzoldt und R. Schmidt. Leipzig, Meiner. Abonnement für 10 H. jährl. 20 Mk., Einzelheft 2.50 Mk. Bd. VI, H. 1 v. März 27 enthält u. a.: v. Hößlin, Die schöpferische Ereinheitlichung, Skreb, Ein Verhältnis zwischen Arithmetik, Geometrie und Physik, Loesche, Die Hypothesen der Metaphysik sind biologisch gegründet. Koppelmann, Ist die Arithmetik ein logisch korrektes Lehrgebäude?

Leuba, H., Die Psychologie d. religiösen Mystik; übers. v. E. Pfohl. München, Bergmann, 1927. 260 S. 16.50.

Kirsten, Willibald, Grundriß der reinen Psychologie. Dresden, Becker, 1926. 109 S. 2.50.

Neue Aufsätze können zurzeit nicht angenommen werden.

Den Gegenstand des nächsten Heftes bildet: das **Dämonische.**

Adressen der Mitarbeiter dieses Hefts auf der 3. Umschlagseite.

Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.